SÉNECA

PIERRE GRIMAL

GREDOS

SÉNECA

PIERRE GRIMAL

GREDOS

SÉNECA

PIERRE GRIMAL
del Institut

SÉNECA

TRADUCCIÓN
JORDI TERRÉ

GREDOS

Título original francés: *Sénèque*.

© del texto: Pierre Grimal.
© de la traducción: Jordi Terré, 2013.
© Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1978.
© Librairie Arthème Fayard, 1991.
© de esta edición: RBA Libros y Publicaciones, S.L.U., 2023.
Av. Diagonal, 189 - 08018 Barcelona
rbalibros.com

Primera edición: abril de 2013.
Primera edición en esta colección: febrero de 2023.

REF.: GEB0625
ISBN: 978-84-249-9914-8

EL TALLER DEL LLIBRE · REALIZACIÓN DE LA VERSIÓN DIGITAL

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito
del editor cualquier forma de reproducción, distribución,
comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida
a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro
(Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org)
si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra
(www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).
Todos los derechos reservados.

CONTENIDO

Introducción 9

SÉNECA

PRIMERA PARTE
SÉNECA EN SU ÉPOCA, 45

SEGUNDA PARTE
UN FILÓSOFO ALEJADO DE LA ESCUELA, 241

Conclusión, 421
Apéndice I: Las Epístolas morales a Lucilio. *Cronología. Naturaleza*, 427
Apéndice II: Cronología, 443
Bibliografía, 447
Índice de personajes antiguos, 461
Índice de conceptos, 469
Índice de términos griegos, 481
Índice de autores y textos citados, 483

INTRODUCCIÓN

CARACTERES GENERALES Y PROBLEMAS

Al final de su *Literatura romana*, Eduard Norden cita una declaración de Wilamowitz en la que expresa su deseo de que un día se escriba un «libro sobre Séneca» y también un libro sobre Cicerón.[1] Un deseo más fácil de formular que de realizar, en tanto que la obra de los dos autores latinos —cuyos escritos conservados son más numerosos— comporta aspectos diversos e, incluso después de generaciones de filólogos, sigue presentando innumerables puntos oscuros. Quizá se comprenda más fácilmente la razón por la que resulta imposible concebir un libro «exhaustivo» sobre Cicerón: cada discurso, cada epístola de la *Correspondencia*, cada diálogo, exigen una exégesis minuciosa, y las generalizaciones aparentemente más legítimas se revelan con frecuencia precipitadas y desastrosas, en tanto que los hechos mismos no sean establecidos con la máxima seguridad posible, y no siempre pueden serlo. Por todos estos motivos, hay y habrá siempre libros sobre Cicerón, que se ocuparán de aspectos particulares o, si albergan la ambición de ser exhaustivos, no excluirán otras exposiciones que no coincidirán exactamente con ellos. No muy diferente es lo que sucede con un libro sobre Séneca,

1. Eduard Norden, *Die römische Literatur*. 6. ergänzte Auflage, Leipzig, 1961, pág. 192: «ein Buch über Seneca bezeichnete Wilamowitz (mündlich) neben einem Buch über Cicero als besondere Verpflichtung der lateinisch Philologie».

y quizá, cuando se trata de este, las dificultades sean incluso más considerables. Las *Epístolas morales a Lucilio* apenas se parecen a las *Cartas a Attico* o *a Quinto*; solo raramente se consignan en ellas hechos triviales de la vida cotidiana y nunca se proponen examinar una determinada situación política o familiar. Por otra parte, Séneca, si en su época fue un gran orador, ha dejado de serlo para nosotros: no poseemos ninguno de los discursos que pronunció, y apenas subsisten algunos ecos deformados de su elocuencia en los relatos de Tácito o de Dion Casio, y es muy aventurado asimilar la elocuencia de los *Diálogos* a aquella de que daba prueba Séneca cuando pleiteaba en el Senado.

Ahora bien, a pesar de estos silencios, es evidente que Séneca estuvo inmerso en la realidad histórica, que no permaneció como un testigo insensible de los acontecimientos y que no fue un intelectual sino un hombre de acción. Cuando en su vejez frecuentó, en Nápoles, las *scholae* del filósofo Metronax,[2] se siente en la necesidad de justificar su conducta: liberado, por propia decisión, de los deberes que fueron suyos durante tantos años, tiene el derecho de consagrar su vejez a escuchar, durante algunos días (cinco, dice), las lecciones de un filósofo de ochenta años. A Séneca le gustaba rodearse de hombres de escuela, también a lo largo de su vida activa: recibió en su mesa, entre otros, al cínico Demetrio. Pero llega también a expresar su desprecio por los filósofos que no son otra cosa que profesores (*cathedrarii*),[3] y de los asiduos a las salas de conferencias, que acuden a ellas como al teatro, «no para aprender, sino... para recrear nuestros oídos con los discursos, con un bello canto o con una obra dramática».[4] Esos individuos llegan temprano, son perseverantes, viven en casa del filósofo, pero no obtienen beneficio alguno. Por contraste, en la misma epístola, Séneca re-

2. *Ad Luc.* 76, 1-4.

3. *De brev. vit.* 10, 1: *non est his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis.*

4. *Ad Luc.* 108, 6; las «*fabulae*» en cuestión son las anécdotas típicas de los conferenciantes filósofos: pertenecen al estilo «diatríbico» (*véanse*, págs. 33 y ss.).

cuerda la época en que era discípulo de Átalo, en que «asediaba» la escuela de su maestro, era el primero en llegar y el último en partir, acosando al buen hombre con preguntas incluso al margen de las lecciones, anticipándose al saber que Átalo estaba siempre dispuesto a dispensar.[5] Si Séneca, en su juventud, estaba tan ávido de escuchar a los filósofos, no era con la intención de convertirse a su vez en un filósofo, un *umbraticus*, sino, tal como dice, «para regresar a casa, o más sano o más sanable».[6] Está la escuela y está la casa: la escuela debe solamente preparar a vivir mejor «en la casa propia», es decir, a llevar la existencia que imponen las condiciones del nacimiento, las obligaciones familiares, los deberes de *pietas*, así como la deferencia a la voluntad o a los deseos del padre (y Séneca amó mucho a su padre). Análogamente, Cicerón nunca pensó que su gusto por la filosofía, muy intenso, tuviera que imponerle vivir confinado en la escuela. Al contrario, al igual que Séneca, consideraba que la cultura filosófica debía ser un medio para vivir mejor, con mayor intensidad, según la Razón y el Bien, y para regular su acción, no para limitarla.

Muchos de los juicios expresados sobre Séneca (así como sobre Cicerón) y muchas de las incomprensiones tienen su origen en la idea de que la filosofía en Roma era una actividad separada de la vida, que no tenía ningún lugar en la vida pública para los filósofos «serios», y que, si no dedicaba toda su existencia a la meditación —preferentemente en griego—, estaba condenado a no ser nunca más que un aficionado. Esta idea de la cultura filosófica como un ornamento sin función práctica fue combatida por Séneca y refutada también por toda la obra de Cicerón,[7] y en la actualidad resulta evidente que, desde sus primeros pasos en Roma, el pensamiento filosó-

5. *Ibid.* 3: *... cum scholam eius obsideremus et primi venissemus et novissimi exiremus, ambulantem quoque illum ad aliquas disputationes evocaremus, non tantum paratum discentibus, sed obvium...*

6. *Ibid.* 4: *aut sanior domum redeat aut sanabilior*.

7. A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, 1960.

fico participó efectivamente en la formación del pensamiento romano bajo todos sus aspectos, políticos, artísticos, jurídicos y morales.

Ahora bien, si para Cicerón es posible reconstruir todas las peripecias de una existencia comprometida en la vida política, aunque a veces sea bastante difícil discernir, en los actos que marcaron esa existencia, la parte que corresponde a la filosofía, para Séneca la situación se invierte: apenas podemos entrever los grandes momentos de su vida activa —incluso el «ministerio», los años pasados al lado de Nerón, se nos escapa casi por completo—, mientras que tenemos menos dificultades para trazar el desarrollo de su vida espiritual. Esta diferencia de iluminación, que procede en buena parte de las condiciones en que se encuentran nuestras fuentes, pero también de otras causas, la diferencia entre las épocas y los regímenes políticos, también la que existe entre los temperamentos de ambos hombres y la evolución de la expresión literaria entre mediados del siglo I a. C. y el primer siglo de nuestra era, esta aparente oposición entre Séneca y Cicerón no debe ocultarnos una profunda analogía: tanto uno como el otro fueron hombres de Estado; ambos tomaron parte activa en el desarrollo de la Historia, influyeron en ella y, durante un período determinado, se encontraron entre los «protagonistas» —*principes*— de la vida pública. Ambos reflexionaron sobre los grandes problemas de la vida social: los vínculos que existen entre los hombres, la amistad, los «beneficios», los motores y los fines de la política, que ya no son exactamente los mismos en los tiempos de Claudio y de Nerón que al final de la República, pero que volvía tanto más necesaria la reflexión sobre esas nuevas condiciones. ¿Acaso es necesario subrayar que los dos, igualmente, se ocuparon de las grandes angustias humanas y de las esperanzas que las aplacan, tanto la idea de una inmortalidad del alma como la de un dios que sería el garante de la racionalidad universal y el acompañante espiritual del espíritu humano? Las soluciones que uno y otro proponen, o aquellas en las que quieren creer, no se alejan demasiado: Séneca se basa en la tradición estoica, pero Cicerón, sobre todo hacia el fin de su vida, en la época del *De officiis*, se acerca mucho a ella, y se puede adivinar, en el

tercer libro del *De finibus*, una gran simpatía por el Pórtico, que confirió a Catón la fuerza para ser la conciencia de Roma. El mejor homenaje que puede rendir consiste en afirmar que Zenón y los suyos no hicieron más que inventar un lenguaje nuevo para volver a decir las verdades descubiertas por la Academia.[8]

Este paralelismo profundo de sus pensamientos no proviene, en Cicerón y Séneca, de una semejanza de temperamento, aun cuando se puedan advertir en Séneca, al menos en un determinado momento, rasgos ciceronianos —tal como el gusto por la palabra, por la gloria, también por las riquezas, y por la amistad, y luego una desesperación comparable en la época del exilio, y finalmente una idéntica resignación a la hora de aceptar la muerte, una muerte que les fue infligida, tanto al uno como al otro, con violencia—: estas gandes similitudes, innegables, evidentes, son ante todo el resultado de una misma manera de concebir la condición humana, una manera esencialmente romana, que consiste en no disociar del conjunto humano que lo rodea, en no pensar que el espíritu pueda llevar a cabo su andadura terrestre en la soledad, sin aceptar su envoltura carnal y, a través de ella, a todos los demás. La filosofía de Séneca, así como la de Cicerón, es hija de la política romana; está impregnada en una tradición de experiencia política y social con la que ni uno ni el otro quiso romper, en la que, al contrario, se integraron apasionadamente. ¿Acaso es necesario recordar que los filósofos romanos o los que enseñaron en Roma, desde Panecio, se preocuparon por la filosofía política? Mencionemos aquí, meramente, los *civilium libri* del maestro de Séneca, Papirio Fabiano: estos libros, de los cuales solo conocemos los títulos, no habían respondido a la expectativa de Lucilio, aunque Séneca aprobaba totalmente tanto su pensamiento como su estilo.[9] No podemos por tanto pensar que la formación filosófica de

8. Por ejemplo, *De fin.* III, iii, 10: *vide ne magis, inquam, tuum fuerit, cum re idem tibi quod mihi videretur, non nova te rebus nomina imponere Ratio enim nostra consentit, pugnat oratio.*

9. *Ad Luc.* 100, 1 y ss.

Séneca hubiera tenido como efecto el dirigirlo hacia una vía opuesta a la de la actividad política. Al participar en la vida de la nobleza romana, y luego en la de la corte, Séneca no era infiel a la filosofía ni mucho menos a la tradición de la filosofía romana.

En su obra encontramos por doquier la prueba de esta profunda armonía, la convicción de que el conocimiento y la práctica, cada vez más perfectos, de la «sabiduría» y de las virtudes fundamentales del alma tienen un efecto saludable que repercute en el conjunto de la sociedad: «Asimismo, es conforme a la naturaleza rodear de afectos a los amigos y alegrarse del progreso de ellos como del propio; porque, si tal no hiciéramos, tampoco permanecería en nosotros la virtud que mantiene el vigor ejercitándose. Ahora bien, la virtud persuade a emplear debidamente el presente, a velar por el futuro, a deliberar y poner el espíritu en tensión: lo pondrá más fácilmente en tensión y lo desarrollará quien haya escogido a alguien como amigo suyo...».[10] Por eso, uno de los resultados, y, al mismo tiempo, una de las condiciones de la virtud, residen en la amistad, y en una amistad activa, y no, como suele decirse y se cree con demasiada frecuencia, en la simple participación común en un ideal puramente especulativo. Séneca ayudará a Lucilio en sus dificultades, y contra los peligros que lo amenazan,[11] y sabemos también hasta qué punto el propio Lucilio se había involucrado en los trágicos acontecimientos que provocaron la muerte de Getulico.[12] Sospechoso en varias ocasiones de haber participado en las intrigas de los conjurados del año 39 contra Calígula y de haber pertenecido a la oposición contra Mesalina y

10. *Ibid.* 109, 15: *praeterea secundum naturam est et amicos complecti et amicorum auctu suo proprioque laetari; non nisi hoc fecerimus, ne virtus quidem nobis permanebit, quae exercendo sensu valet. Virtus autem suadet praesentia bene conlocare, in futurum consulere, deliberare et intendere animum: facilius intendet explicabitque qui aliquem sibi absumpserit.* Para el sentido que le damos a *sensus*, *véase De brev. vit.* 12, 9, etc. Para la idea de que la amistad está en conformidad con la naturaleza, *véase* pág. 17, n. 23, la doctrina de la *conciliatio*.

11. *Ad Luc.* 24.

12. *Véanse* págs. 94 y 11.

Narciso,[13] siguió siendo fiel a sus amigos. La amistad es, tanto en la Roma imperial como en la época de la República, una forma de la vida política: los hombres están ligados por sus alianzas y sus parentescos; sus relaciones pueden extenderse, más tarde, a la comunión en las mismas convicciones filosóficas, pero comienzan en la acción política y, como sucede en el caso de Séneca y Lucilio, en la oposición al príncipe o a la camarillla en el poder y, probablemente, en una conjura militar.[14]

También es cierto que, de la misma manera, la amistad entre Séneca y Sereno se inició mediante relaciones tradicionales, de protector a protegido, para desembocar en una intimidad espiritual que nos ha deparado los tratados sobre la *Tranquilidad del espíritu*, sobre la *Firmeza del sabio* y, sin duda, el *De otio*.[15] La identidad de gentilicio entre Séneca y Sereno permite suponer que existían entre ellos vínculos familiares, que Sereno, más joven que Séneca, era su pariente o, cosa menos verosímil puesto que Sereno sigue una carrera ecuestre, uno de sus libertos, o un descendiente de un liberto de los Anneos. Sea como fuere, Sereno figuraba, en el año 55, en el entorno de su amigo, en la corte de Nerón, y se prestaba, como es sabido, a encubrir los amores del príncipe con Acte,[16] y luego, poco después, probablemente, se convertiría en prefecto de los Vigiles.[17]

13. *Qu. Nat.* IV, Pr. 15; donde hay que señalar que *Messalina* es una corrección de los editores; pero los manuscritos, seguidos por Haase, dan, la mayoría de las veces, la expresión *Messalla*. El nombre de Mesalina es, sin embargo, muy probable.

14. *Véanse* págs. 95 y ss.

15. Como es sabido, la dedicatoria del tercero ha desaparecido en la mutilación que afecta al comienzo del diálogo; el nombre de Sereno figura, sin embargo, en el *Ambrosianus*, pero ¡fue rascado!

16. Tácito, *Ann.* XIII, 13.

17. Plinio, *N.h.* XXII, 96. En realidad, ignoramos en qué fecha Sereno se convirtió en prefecto de los Vigiles; pudiera ser que haya ejercitado este cargo desde la época de los amores de Nerón y de Acte, pero, en cualquier caso, pensamos que, en el momento en que le fue dedicado el *De tranquillitate animi*, todavía no había sido investido de una función oficial (*véanse* págs. 282 y ss.).

Aun cuando la fecha del *De tranquilitate animi* y la del *De constantia sapientis* siguen siendo de algún modo inciertas,[18] no es menos cierto que las relaciones personales entre Sereno y Séneca, que dieron origen a la carrera del primero, son anteriores a sus relaciones filosóficas. Y nos veremos llevados a admitir que, precisamente, Séneca utilizó los argumentos de la escuela para dirigir en su vida política y en su carrera de *praefectus vigilum* a este joven amigo desorientado en la vida de Roma y, sobre todo, de palacio.

La sabiduría —entiéndase la vida interior como meditación en progreso y no como un equilibrio alcanzado de una vez por todas— implica la participación en los asuntos públicos. Se trata de una actitud típicamente romana, tanto en Cicerón como en Séneca. Y precisamente el reproche que ambos les dirigen a los epicúreos es haber renunciado a la vida cívica.[19] Cicerón, en algunos momentos, lo hace con mayor aspereza que Séneca, lo cual es natural, porque, en su época, la vida política seguía descansando sobre el conjunto de los ciudadanos, mientras que, en la época de Séneca, esta participación de los ciudadanos es mucho más restringida y, a veces, tiende a anularse por completo. Ni uno ni otro se considera autorizado para vivir su propia vida interior al margen de la vida de la ciudad. Por eso no debemos extrañarnos de que ambos hayan recurrido a la filosofía estoica para alimentar la vida de su conciencia, aun cuando, como hemos indicado, Cicerón invoque a la Antigua Academia y Séneca pretenda mantenerse fiel a una cierta concepción de la ortodoxia estoica.[20] Ambos son estoicos ante todo por fidelidad a su condición de

18. *Véanse* las conclusiones, casi del todo negativas, de F. Giancotti, *Cronologia*, págs. 151-177; 193-224, retomadas por K. Abel, *Bauformen...*, pág. 162. Quizá sea posible llegar a conclusiones un poco más positivas; *véanse* págs. 259 y ss.

19. Para la condena del epicureísmo por parte de Cicerón, *véase* nuestra relación sobre el *Epicureísmo romano*, en las *Actes du VIII Congrès de l'Association G. Budé*, Paris, 1968 (1969), págs. 154-155. Para la condena que pronuncia Séneca, *véase* sobre todo *De otio* 3, 2: también en este tratado sobre la desesperación política, Séneca piensa en la utilidad del sabio para la comunidad universal.

20. *Véanse* págs. 336 y ss.

romanos llamados a gestionar los asuntos del mundo. Y es lícito pensar que la doctrina expuesta en el *De otio* no sea otra cosa que la sublimación de esta convicción profunda. Hay, sobre todo, una frase que es reveladora: si ni Cleantes, ni Crisipo, ni Zenón, dice Séneca, se dedicaron a la administración de los asuntos públicos, fue porque no habían nacido en la condición ni la situación social que permitían hacerlo.[21] De ello se deduce, y Séneca lo repite muy a menudo, que los hombres destinados por su nacimiento a la vida política tienen el deber de llevar a cabo esa misión de la Fortuna. Los desengaños políticos y los peligros, cuyos ecos se encuentran en el *De otio*,[22] no hicieron tambalear la fe profunda de Séneca en la verdad fundamental afirmada por los estoicos: que existe entre los seres humanos una *conciliatio*, análoga a la *conciliatio sui* que funda la vida moral,[23] y que constituye uno de los elementos principales según la naturaleza. Esta *conciliatio* existe también entre todos los miembros del universo, y la vida política no es más que uno de sus aspectos, desde luego no el más noble ni el más eminente (el pensamiento de los sabios constituiría el grado más elevado), pero sí el que depende de nuestra destinación más habitual, cuando se ha nacido ciudadano romano, de una familia ecuestre o senatorial. Séneca nunca renunció, salvo quizá en los últimos tiempos, y ello bajo coacción, a su vocación de noble romano, y esta renuncia fue más aparente que real.

Por tanto, se podría intentar comprender el pensamiento de Séneca sin referirse a su biografía, y eso es un tema de estudio que se basta-

21. *De otio* 6, 5.

22. La fecha de este diálogo es incierta, pero apenas puede haber sido escrita en otro momento que durante el período que siguió a la muerte de Agripina y, con mayor probabilidad, en el momento del retiro de Séneca, es decir, hacia el año 62 a. C.; *véanse* págs. 289 y ss.

23. Diógenes Laercio, VII, 85. Séneca retoma la doctrina de la *conciliatio* en *Ad Luc.* 121. La ampliación social de este concepto está implícita en el texto *Ad Luc.* 109, 15 (citado en la pág. 14, n. 10).

ría a sí mismo, y que ha dado lugar a un gran número de trabajos, con resultados dispares.[24] Las divergencias que se observan entre los autores que lo han tratado invitan a retomar como mínimo alguno de los problemas que se plantean. Pero es también conveniente no olvidar que la reconstrucción biográfica no tiene su fin en sí misma: la historia de la vida de Séneca, por los motivos ya expuestos, está más que nunca destinada a explicar la historia de su pensamiento, tanto en sus variaciones como en sus constantes. Variaciones, no porque, como generalmente se cree, Séneca se preocupe poco por mantener una coherencia consigo mismo (en realidad, como discípulo de los estoicos, siempre pensó mantenerse fiel a la *constantia*) y se deje arrastrar por los movimientos de su elocuencia, sino porque las circunstancias de su vida, las situaciones extremadamente variables en las que se encontraba, lo indujeron a poner en claro a veces un aspecto y a veces otro de los conceptos que alimentaban su vida interior. Ya hemos entrevisto cómo, a propósito del problema de la participación en la vida política, una convicción y una actitud fundamentalmente inquebrantables daban lugar a respuestas aparentemente opuestas, en función de las circunstancias.

Nos equivocaríamos si nos llamáramos a escándalo. Los estoicos nunca pretendieron sacrificar los matices y el sentido de la oportunidad a la pureza doctrinal. Incluso erigieron como virtud el «sentido de la oportunidad» (εὐκαιρία), la *oportunitas*, sobre la que insiste Catón en la exposición del *De finibus*.[25] Y es sabido que Plutarco, al tratar sobre las *Contradicciones de los estoicos*, se las ingenió para denunciar las incoherencias, en la doctrina y en la conducta, de los maestros del Pórtico. Ahora bien, en la lectura de Plutarco, no se

24. *Véase* la Bibliografía, pág. 447.

25. *De fin.*, III, xiv, 45 y, sobre todo, xviii, 60, a propósito del suicidio: *sic enim censent opportunitatis est beate vivere, quod sepsum, si usus sit, sapiens reliquat*. La misma doctrina puede pues, según las circunstancias, invitar al sabio a continuar viviendo o a buscar la muerte, sin incurrir en una contradicción. *Véase* pág. 107 y n. 192.

puede dejar de constatar que los reproches dirigidos a Zenón, a Crisipo y a los primeros estoicos son poco más o menos los mismos que los filólogos modernos dirigen a Séneca, como si las contradicciones que denuncian fueran las del hombre y no las de la secta. En realidad, tales contradicciones solo se presentan desde el exterior, y los estoicos las explicaban fácilmente distinguiendo dos planos de la vida espiritual, el de la acción perfecta y el de la acción «media», es decir, la zona común al sabio y al «necio» (*stultus*). Catón expone esta doctrina, a menudo muy mal entendida, con bastante claridad en el *De finibus*:[26] en el dominio de la acción, existen cosas preferibles a otras; no son, sin embargo, en sí mismas, conformes o no al bien al bien absoluto, puesto que la elección que se opera entre ellas —y que es necesario llevar a cabo si se quiere vivir— varía en función de las circunstancias. Esa es la razón por la que Cicerón pone en boca de Catón una justificación del suicidio, aunque la vida sea uno de los «primeros principios según la Naturaleza». Vivir o no vivir depende de una elección entre las opciones preferibles. Análogamente, poseer o no dinero.

Los modernos, a partir de algunos delatores antiguos, reprochan con frecuencia a Séneca el haber sido uno de los hombres más ricos de su época, al mismo tiempo que predicaba el desprecio por los bienes de fortuna. Disputa infundada, contra la que el propio Séneca protestaba en el *De vita beata*:[27] en función de las circunstancias, la posesión de riquezas podrá mostrarse «preferible» a la pobreza o, al contrario, podrá parecerle al sabio preferible llevar una vida despojada de todo. Todo dependerá de las circunstancias. Si el aspirante a la sabiduría debe, como Séneca, asumir un rango, una dignidad social, deberes que le impone atender a numerosos clientes y alimentar a una numerosa servidumbre, deberá entonces aceptar también la riqueza que forma parte de ese rango, pero no se apegará a sus tesoros ni a su dignidad. Su verdadero ser se encontrará más allá de lo que pertenece al orden

26. III, xviii, 58 y ss.
27. 23, 1 y ss.: *desine ergo philosophis pecunia interdicere...*

de las cosas medias. La «virtud» consistirá en la actitud que se sepa adoptar en relación con los bienes exteriores: «(el sabio) dice que hay que despreciar estos bienes, no para rechazar su posesión, sino para poseerlos sin angustia».[28] Lo mismo vale para la vida, que es algo «preferible» en cuanto es un don de la Naturaleza, pero no un bien absoluto, porque la Naturaleza no nos asegura su disfrute permanente, se reserva el derecho de arrebatárnosla y, en determinadas circunstancias, como hemos dicho, la muerte es preferible a la vida. La actitud virtuosa, es decir, la única que puede conducir a la paz del ánimo y a la felicidad interior, consiste en aceptar la muerte «en nuestro espíritu».

Todas las primeras epístolas a Lucilio están dedicadas precisamente a poner de manifiesto esta distinción entre la indiferencia interior y el carácter de «preferibilidad», que es relativo únicamente a un estado de cosas dado y, por tanto, contingente. A este respecto, debe leerse la cuarta epístola, consagrada al miedo a la muerte: Séneca muestra en ella que el amor a la vida no podría ser un absoluto, dado que tanta gente ha renunciado a vivir, por razones frívolas. Instruido por esos ejemplos lamentables, Lucilio deberá descubrir que el secreto de una vida sin angustia consiste en morir «en nuestro espíritu».[29] Es tanto más significativo comprobar que esta epístola acaba con unas consideraciones, aparentemente sobreañadidas, concernientes a la pobreza, a propósito de una fórmula epicúrea: «Grande riqueza supone la pobreza conforme a la ley de la naturaleza».[30] La relación no se percibe inmediatamente, y suele pasar desapercibida para los modernos editores de las *Cartas*, pero existe. Del mismo modo que la verdadera independencia con respecto a la muerte consiste en su aceptación, así también el desprecio de las riquezas consis-

28. *Ibid.* 21-2: *at ista debere contemni, non ne habeat sed ne sollicitus habeat.*

29. *Ad Luc.* 4, 9: *quid te ipse decipis et hoc nunc primum quod olim patiebaris (sc. mortem) intellegis? Ita dico: ex quo natus es duceris. Haec et eiusmodi versanda in animo sunt, si volumus ultimam illam horam placidi expectare, cuius metus omnes alias inquietas facit.*

30. *Ibid.* 10: *magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas.*

te en el reconocimiento de los únicos valores verdaderos: el mínimo que la naturaleza exige para mantener la vida. Ya se trate de la muerte o de las riquezas, el proceso de liberación es idéntico: se trata siempre de un movimiento interior, y se es rico si no se experimenta la necesidad de la riqueza, de la misma manera que se vive con plenitud si se ha renunciado a sentir necesidad de la vida.

Asimismo, las primeras epístolas demuestran que la amistad es una virtud por sí misma, independientemente de los seres en quienes y hacia quienes se realiza: «De este modo el sabio se basta a sí mismo, no porque desee estar sin un amigo, sino porque puede estarlo»:[31] lleva en sí mismo la «forma» de la amistad. Así es como Séneca conduce a Lucilio al descubrimiento de la interioridad pura, y le hace recorrer el camino que lleva de la esfera de los «preferibles» y de los valores de acción (los *officia media*) a la de los valores absolutos, que son actitudes del alma y no tienen necesidad de materia para realizarse. Del mismo modo que la verdadera riqueza se realiza tanto en la indigencia como en la abundancia, así la amistad se efectuará incluso aunque carezca de objeto: se ejercerá con respecto al sabio mismo. Y Séneca había preparado a Lucilio para escuchar esta verdad al proponerle meditar, unas pocas epístolas antes, una frase de Hecatón: «¿Me preguntas en qué he aprovechado? He comenzado a ser mi propio amigo».[32]

Si Lucilio sigue la enseñanza de Séneca, se liberará poco a poco de las cosas y descubrirá que la moralidad, es decir, lo que viene a ser lo mismo, la sabiduría y la felicidad son independientes de las circunstancias materiales.

Ahora bien, esta actitud, que es la de Séneca al término de la experiencia de su vida interior, durante los últimos años de su vida,

31. *Ad Luc.* 9, 5: *ita sapiens se contentus est non ut velit esse sine amico, sed ut possit*... El hecho de tener, en realidad, un amigo depende de las contingencias; lo que depende del sujeto, únicamente de él, y, por consiguiente, de su «sabiduría», es la posibilidad de la amistad.

32. *Ad Luc.* 6, 7: *quaeris, inquit, quid profecerim? Amicus esse mihi coepi*.

se adecua completamente a la enseñanza del Pórtico. Limitémos aquí a recordar la triple definición del valor (ἀξία) proporcionada por Diógenes Laercio, según la cual el valor más alto es «el que corresponde a una vida en acuerdo consigo misma»; viene a continuación, según Diógenes Laercio, «un cierto poder secundario, el de ayudar a una vida conforme con la naturaleza, por ejemplo la ayuda que la riqueza o la salud nos aportan para vivir en conformidad con la naturaleza...».[33] Únicamente el primer valor es absoluto; únicamente él pertenece al ámbito de la esencia.

Uno de los problemas principales planteados por la obra y el pensamiento de Séneca consiste en discernir si cada afirmación y cada fórmula son compatibles, o no, con la tradición del Pórtico, y a ubicarlas en el conjunto de nuestros conocimientos relativos al estoicismo. Una investigación semejante no debe ser confundida con el problema de las «fuentes», la *Quellenforschung*, que ha sido abundantemente practicada a propósito de Séneca, sin alcanzar resultados decisivos, salvo con respecto a algunos puntos específicos, como la influencia de Panecio en tal o cual epístola a Lucilio. Como muy atinadamente se ha señalado, el pensamiento de Séneca debe ciertamente mucho a la enseñanza oral que siguió desde su juventud, y, como recordábamos más arriba, hasta su vejez.[34] Quizá también sea deudor de los doxógrafos, pero conviene recordar igualmente que Séneca nos hace saber, incidentalmente, que leyó a los clásicos mismos. A Lucilio le recomienda su lectura: «Es conveniente ocuparse y nutrirse de algunos grandes escritores, si queremos obtener algún fruto que permanezca firmemente en el alma».[35]

33. Diógenes Laercio VII, 105 (trad. E. Bréhier). Esta noción de valor, así definida, está en relación con la teoría de los indiferentes y de los preferibles, y con la de los *officia media*.

34. P. Boyancé, «Le stoïcisme à Rome», en *Actes du VII Congrès de l'Association G. Budé*, París, 1963, págs. 246 y ss.

35. *Ad Luc.* 2, 2: *certis ingeniis immorari et innutriti oportet, si velis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat*. Este consejo excluye evidentemente la práctica de las doxografías. ¿Sería admisible que el propio Séneca practicase eso que prohíbe a su discípulo?

Estos *ingenia*, estos «grandes escritores» de la filosofía, no son evidentemente compiladores de extractos y resúmenes, como creyeron demasiados historiadores modernos. Disponemos de los nombres de algunos, citados a veces de tal manera que resulta imposible no pensar en una lectura directa. Por ejemplo Crisipo, a quien Séneca parece haber frecuentado mucho, y a quien no se priva de criticar por este o aquel argumento,[36] o Zenón, cuya obra parece tener presente en su pensamiento. También sabemos que Séneca tradujo al latín el *Himno a Zeus* de Cleantes,[37] y él mismo nos informa de que lee los tratados de Hecatón, de los cuales extrae las máximas dignas de ser meditadas.[38] Es innegable que Séneca leyó íntegramente al menos determinadas obras de Hecatón, porque, en el mismo momento en que seleccionaba algunas máximas relevantes para uso de Lucilio, sabemos que un tratado del filósofo de Rodas le servía como modelo y como fuente principal para su propio libro *Sobre los beneficios*. Pero hay más y mejores indicios que estos para pensar que Séneca mantenía un contacto directo con los grandes maestros del Pórtico, tanto los más antiguos como los del Medio Pórtico. Él mismo le reprocha a Lucilio el hecho de pretender aprenderse de memoria frases extraídas de esos maestros: «Ellos no se ocuparon en reunir florecillas; la estructura de sus obras es toda varonil»;[39] no existe una única formulación de la doctrina, a la que nos podamos referir como nos referimos a las máximas de Epicuro (máximas cuyo prototipo son los *Pensamientos magistrales*), sino que cada ex-

36. Por ejemplo, fragm. 46. *Véase* también *De ben.* I, 3, 8: *Chrysippus totum librum his ineptiis replet*... De donde se deduce que leyó el libro en cuestión.

37. O al menos una parte. *Ad Luc.* 107, 10-11.

38. Por ejemplo, *Ad Luc.* 5, 7: *sed huius quoque diei lucellum tecum communicem. apud Hecatonem nostrum inveni cupiditatem finem etiam ad timoris remedia proficere*... Es lógico pensar que Séneca leyera a Hecatón. Tanto más cuanto que lo vuelve a citar en la *Epístola 6* y en la *Epístola 9*, muy próximas en el tiempo. Su lectura prosigue varios días.

39. *Ad Luc.* 33, 1: *desideras his quoque epistulis sicut prioribus adscribi aliquas voces nostrorum procerum. Non fuerunt circa flosculos occupati: totus contextus illorum virilis est.*

posición constituye una toma de posición original, autónoma, indivisible en partes. «En consecuencia, abandona la esperanza de gustar en extracto el ingenio de los hombres más ilustres: debes examinarlos a todos, debes hacer uso frecuente de todos.»[40]

Este testimonio de Séneca sobre su propio método nos muestra que la filosofía no era en absoluto para él un saber, sino la constitución de un verdadero sistema, coherente, que siempre se remonta a los postulados fundamentales y deduce sus consecuencias. Y existe una gran diferencia entre el método seguido con Lucilio, al inicio de la correspondencia, y el que Séneca considera la única manera verdadera de filosofar: en las veintinueve primeras epístolas, Séneca propone a su amigo un pensamiento escogido para que medite en él; luego, se niega a seguir ofreciendo estos presentes. Lucilio ha superado los primeros grados de la iniciación: ha adquirido la actitud adecuada, la que conviene adoptar para recibir la verdadera enseñanza. Esta mutación se señala en la *Epístola 31*, que revela claramente que Lucilio, desde el inicio de la correspondencia, se ha transformado («reconozco a mi Lucilio: empieza a mostrarse cual lo había prometido...»). Se cree que Lucilio habría escrito a Séneca una epístola en la que le manifestaba que había renunciado a los valores de la opinión y le mostraba que había tomado conciencia del primado de la interioridad hacia el que le conducían progresivamente las primeras epístolas.[41] Ha llegado el momento de ir más lejos y de per-

40. *Ibid.* 5: *quare depone istam spem posse te summatim degustare ingenia maximorum virorum: tota tibi inspicienda sunt, tota tractanda.*

41. *Ad Luc.* 31, 3: *non sunt ista bona, quae in te isti volunt congeri: unum bonum est quod beatae vitae causa et firmamentum, sibi fidere.* Es decir, que solo el sujeto tiene derecho de juzgar el valor, mientras que los juicios procedentes del exterior no merecen crédito. Esta *fiducia*, esta confianza en uno mismo, presenta numerosos aspectos. *Véase De vit. b.* 6, 2: *beatus ergo es, iudicii rectus*; y esta rectitud de juicio lleva aparejada la confianza en uno mismo: *véase De vita beata* 8, 3, el sabio como «*mirator tantum sui fidens animo atque in utrumque paratus*», y nuestro comentario (col. «Erasme», París, 1969, pág. 50). Sobre la importancia del juicio en la vida interior, *véase* I. Hadot, *Seneca und die gr.-röm. Tradition und Seelenleitung*,

trechar mejor la mente del neófito contra los prejuicios y todas las tentaciones del espíritu que la vida social —el mundo de los falsos valores— propone al *proficiens*, al que se adentra en el camino de la sabiduría. Por eso es necesario que conocimientos firmes vengan en ayuda de una voluntad que todavía no está bien orientada. Séneca se lo había dicho ya a Lucilio en la *Epístola 16*,[41] pero este no estaba entonces en condiciones de comprender todo el alcance de una fórmula que, para Séneca, se apoya a la vez en su propia experiencia de la vida espiritual y retoma una proposición fundamental de la escuela, según la cual la virtud no es un conocimiento, sino una «actitud» de toda el alma, una διάθεσις.[43]

Resulta claro pues que la parénesis de las *Epístolas morales a Lucilio* es perfectamente consciente y coherente. Séneca se esfuerza en hacer que Lucilio siga a su vez el camino que él ha seguido. Le describe en términos simples, con ayuda de imágenes familiares, las etapas de la evolución espiritual a la que le invita. Le pide que imagine la dicha que sentirá cuando «la filosofía te cuente en el número de los adultos», acordándose de la que experimentó en el momento en que recibió la toga viril.[44] Le hace partícipe también de sus propias emociones al sentir que, gracias a su intimidad espiritual y a su corres-

---

Berlín, 1969, pág. 103. Para el uso del término «interioridad» remitimos a la discusión de H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas epistulae morales*, Hildesheim, 1967, págs. 131 y ss.

42. *Ad Luc.* 16, 1: es imposible vivir felices sin la ayuda del estudio de la sabiduría (*sine sapientiae studio*), es decir, al estudio de la filosofía teórica. Eso, Lucilio lo sabe... teóricamente, pero «*hoc quod liquet firmandum et altius cotidiana meditatione figendum est... Perseverandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit quod bona voluntas est*».

43. Sobre este *habitus mentis* (διάθεσις, *véase De vita beata* 9, 3 (y nuestro comentario, *ad loc.*); *SVF* III, nº 104 y nº 293. *Véase* también *Ad Luc.* 94, 60: *compositae mentis habitum et sanitatem*. *Véanse* págs. 228 y 365.

44. *Ad Luc.* 4, 2: *tenes utique memoria quantum senseris gaudium cum praetexta posita sumpsisti virilem togam...; matus expecta cum puerilem animum deposueris et te in viros philosophia transcripserit*. Por «*philosophia*» es necesario entender el conocimiento técnico; *véanse* las definiciones que da Séneca mismo, *Ad Luc.* 89, 4:

pondencia, él mismo se beneficia y se siente «transfigurado»,[45] pero, al mismo tiempo, añade que no puede comunicarle esta experiencia con la única ayuda de las palabras y los libros: estos solo pueden crear las condiciones de la recepción espiritual, pero carecen del poder para provocarla, que es un acto voluntario, una adhesión de todo el ser.

Esta concepción de la voluntad, o mejor del querer, no tiene en absoluto su origen en Roma, y es extraña al estoicismo ortodoxo, tal como ha sostenido Pohlenz;[46] se apoya en la psicología de la escuela, que admite, como es sabido, la existencia de un movimiento instintivo del alma, un impulso (*impetus*, ὁρμή), que no es, en sí mismo, racional, sino que pertenece a la primera manifestación del ser. El estudio de este impulso primordial constituye una de las partes principales de la filosofía moral, para los estoicos,[47] y lo propio de la razón consiste en actuar sobre este impulso, irracional en sí mismo, para transformarlo en voluntad consciente, añadiéndole el asentimiento (*adsensio*). Esta doctrina, que Séneca acepta sin reservas,[48] constituye el fundamento, como era de esperar, de toda su parénesis: el *stultus*, el hombre que todavía no ha sido formado por la filosofía, se encuentra completamente a merced de este impulso, que lo arrastra sin tener siquiera conciencia de haber dado su asentimiento. Solo la filosofía puede desarrollar en nosotros esta conciencia, al proporcionar a la razón, al juicio, el papel que le corresponde, el de «rector».[49] Para Lucilio, el movimiento a realizar consistirá en ten-

---

la *philosophia* es el medio para alcanzar la *sapientia* («*philosophia sapientiae amor est et adfectatio*»).

45. *Ad Luc.* 6, 1: *intellego Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari...*

46. M. Pohlenz, «Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen», en *NGG* 1941, nº 6, págs. 55-118, Anhang: Ein römischer Zug in Senecas Denken, pág. 117.

47. Diógenes L. VII, 84.

48. *Ad Luc.* 113, 18.

49. *Ad Luc.* 37, 4: *si vis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges si ratio te rexerit. Ab illa disces quid et quemadmodum adgredi debeas; non incides rebus. Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu impactus est... Turpe est non ire sed ferri et subito in medio turbine rerum*

der, primero de modo instintivo, hacia el bien, o hacia aquello que se considera tal; poco a poco las máximas que su amigo le propone para la meditación despertarán en él el sentimiento, algo confuso todavía, de que el verdadero valor reside en una disposición interior con respecto, como ya hemos recordado, al dinero, la muerte y la amistad. Luego, habrá que alimentar con razones indisputables esta adhesión todavía más instintiva que verdaderamente querida, en sentido pleno.

La misma teoría, perfectamente acorde con el estoicismo clásico, domina la otra parénesis, la que Séneca dirige a Sereno. El largo análisis que lleva a cabo Séneca, en el segundo capítulo del *De tranquillitate animi*, del mal que padece su amigo, se basa en la psicología del *impetus* y en el análisis de la voluntad. En el caso de Sereno, se trata fundamentalmente de una desviación del primordial impulso interior: mal dirigido, este impulso provoca deseos contradictorios y también mal adaptados a las condiciones reales en las que se encuentra Sereno; así, estos deseos —formas irracionales del impulso primordial— no solo se destruyen y se sofocan entre sí,[50] sino que no alcanzan a realizarse, y esos repetidos fracasos provocan una grave disminución de la energía interior, ese marchitamiento del ánimo que deplora Sereno.[51]

---

stupentem quaerere «huc ergo quemadmodum veni?». *Véase Ad Luc.* 81, 13, donde Séneca aplica esta concepción de la voluntad a la *scientia*, el «saber», proporcionado por la *philosophia*, que sirve para dar forma a la voluntad instintiva. *Véase* en I. Hadot, *op. cit.*, pág. 163, n. 6, la refutación de la obra de Pohlenz.

50. *De tran. an.* 2, 10: *in augusto inclusae cupiditates sine exitu se ipsae strangulant* (sobre la acepción de esta última palabra, *véase Ad Luc.* 51, 13, donde se aplica a los ladrones egipcios que estrangulaban a sus víctimas abrazándose a ellos).

51. *Ibid.*: *inde maeror marcoque et mille fluctus mentis incertae, quam spes inchoatae suspensam habent, deploratae tristem*. La idea general puede remontarse a Demócrito (B. 290 Diels), que habla de la incontrolable tristeza que entorpece el alma, pero esta concepción de la energía espiritual fue retomada y sistematizada por el estoicismo, en la categoría general de la συστολή (*contractio*): *véase SVF* III, nº 378, etc., y el análisis realizado por Gallien, *ibid.* nº 466, 1, 26 y ss. *Véanse*, de un modo más general, Diógenes L. VII, 110 y ss., y Cicerón, *Acad.*, I, 38-39. Para el

Lucilio y Sereno no tienen el mismo carácter. El primero es fogoso, pronto a dejarse arrastrar hacia lo que cree que es el bien. Su energía interior solo necesita ser regulada e iluminada.[52] Sereno, por el contrario, es indeciso, sensible a todo lo que puede herirlo: él mismo lo confiesa al comienzo del *De tranquillitate animi*, y se deduce también de la actitud que su amigo le atribuye en el *De constantia sapientis*, donde podemos verle ofendido a la más mínima apariencia de afrenta. Séneca no emplea los mismos argumentos para guiar a uno y a otro hacia la felicidad. Sin duda, se reconoce más en Lucilio, al haber experimentado también en su adolescencia análogos arrebatos y una atracción similar hacia el conocimiento filosófico.[53] Sereno es menos filósofo, más sensible a los prestigios de la vida social y animado por una ambición secreta, inconsciente;[54] por eso los consejos que le dará Séneca presentan un carácter más práctico que filosófico: con él no recurrirá a las disquisiciones técnicas que ocupan gran parte de la correspondencia con Lucilio, y ni siquiera se propondrá conducir a su joven pariente a la sabiduría (como es su intención cuando se trata de Lucilio), sino procurarle la tranquilidad interior. En ningún momento Sereno se nos muestra como un verdadero estoico: se rebela contra la enseñanza de su amigo, y este no intenta que se adhiera con todo su ser, como Lucilio, a la experiencia moral estoica. Tan solo pretende

---

trasfondo psicológico de los consuelos de Séneca y su ortodoxia estoica, *véase* Ch. Grollios, Τέχνη άλυπίας, Salónica, 1956, págs. 44 y ss.

52. No faltan indicios: su afán por leer todo cuanto le caía en las manos (*Ad Luc.* 2), su tendencia a hacer ostentación de las maneras exteriores y las costumbres de los filósofos (ibid. 5), su protesta contra la idea de llevar una vida ociosa (*ibid.* 8; 10). Sobre su energía, de la que dio prueba en tiempo de Getulico, *véanse* págs. 94 y ss.; y *Ad Luc.* 10, 3 (*repeto memoria quam magno animo quaedam verba proiecerim...*).

53. *Véanse* págs. 62 y ss. Es cierto que Lucilio está más próximo a Séneca que Sereno.

54. *De tranq. an.*, 4, 5: *non vis enim nisi consul aut prytanis aut cervx aut sufes administrare rem publicam*... Sin desconocer el carácter general y «ejemplar» del tema, la aplicación al caso de Sereno es evidente. *Véase* la confesión de Sereno I, 11, su orgullosa reacción ante las decepciones.

aportarle el consuelo de sus consejos y, en el *De constantia sapientis*, persuadirlo mediante una demostración que extrae sus argumentos tanto de la dialéctica pura como de consideraciones de sentido común (*communia*)[55] y que no se apoya en el conjunto de la doctrina. Pero, sean cuales fueren las diferencias entre los escritos dirigidos a Sereno y el *corpus* de las *Cartas*, la doctrina de Séneca se mantiene idéntica: es la del Pórtico, de la que deriva la teoría psicológica, pero animada por la experiencia personal del maestro, y, tanto en uno como en otro caso, no se trata de trasmitir conocimientos (no cabe la menor duda en el caso de Sereno, y, por lo que respecta a Lucilio, ya comentamos el papel que desempeña la iniciación técnica), sino de provocar una actitud interior que comprometa al ser en su totalidad.

Y este es un punto muy importante: mientras la filosofía de Platón y, quizá incluso más, la de Aristóteles, competen a la inteligencia pura y son transmisibles mediante palabras y la demostración dialéctica, el estoicismo, al igual que el epicureísmo (pues son ambos, como es sabido, una reacción contra el intelectualismo de la Academia y, sobre todo, del Liceo), no podrían transmitirse con los mismos métodos. El estoicismo no se propone únicamente organizar conceptos, sino que es y quiere ser una cristalización del alma, un «reordenamiento». Y eso le confiere un valor afectivo potencial, en la medida en que basa la vida interior sobre el conjunto de las facultades del espíritu y no condena, como inferior, la raíz emocional e instintiva, sino que se propone utilizarla disciplinándola.

A decir verdad, esta peculiaridad del estoicismo no se hizo de entrada evidente, y los adversarios del Pórtico coincidieron durante mucho tiempo en reprocharle su aridez y su gusto por la dialéctica: Séneca se sigue burlando de los inanes silogismos de Zenón o de Crisipo, totalmente incapaces de conmover el corazón de los hombres. Sin embargo, a partir de la segunda generación de la escuela, con Cleantes, la doctrina se sublimaba en poesía. Baste con recordar el *Himno a Zeus*, una especie de salmo compuesto a mayor gloria

55. *Véase* pág. 409.

del dios estoico,[56] donde los conceptos fundamentales del estoicismo se cantan por su potencia emotiva, y se celebra la palabra como imagen de la divinidad: la Razón, en este himno, ya no es una facultad del alma, sino una divinidad ante la que uno se inclina para venerarla y a la que es grato celebrar. Y no contento con componer un himno, Cleantes justificaba este recurso a la poesía por la necesidad de hacer comprensibles las verdades de la razón al ser en su integridad.[57]

Es cierto que, con Crisipo, la doctrina tendió a encerrarse en la dialéctica, pero los gérmenes que llevaba en sí no permanecieron en absoluto estériles. Era inevitable que, antes o después, se transformase en un mensaje «total», dirigido tanto a la sensibilidad como a la inteligencia. Desde el comienzo, se proponía al temperamento de cada filósofo que se volvía su discípulo, y no hacía falta que este modificase lo más mínimo el sistema de conceptos que la constituía para adaptarla a las necesidades de su propia vida interior. La doctrina de lo conveniente (*decorum*) formulada por Panecio apela a una intuición inmediata: el carácter seductor de cada virtud es perceptible, decía Panecio, como la belleza de una estatua, al primer vistazo, y esa belleza es inseparable de la verdad, solo mediante un análisis artificial podría distinguirse de ella.[58] Esta «conveniencia» se encuentra tanto en los artistas, escultores y pintores, como en los poetas: es, como se ha puesto de manifiesto,[59] un aspecto de la «gracia», sensible al corazón. No es de extrañar que esta teoría de fundamento estético haya visto la luz en un discípulo del Pórtico. Como tampoco es de extrañar, e incluso menos debería llamar a escándalo, el encon-

56. Texto transmitido por Estobeo, *Ecl.* I, 1, 12, pág. 25, 3 (= *SVF* I, nº 537), y traducido por E. Bréhier, en *Les Stoïciens*, págs. 7-8.

57. Séneca, *Ad Luc.* 108, 10, que acepta esta idea y la aprueba.

58. Cicerón, *De off.* I, xxvii, 95: *est enim quiddam idque intellegitur in omni virtute, quod deceat; quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari. Ut venustas et pulchritudo corporis quidem est cum virtute confusum sed mente et cogitatione distinguitur* (Van Straaten, *Pan. Rhod. fragm.*, Leiden, 1963, pág. 40).

59. A. Michel, *op. cit.*, págs. 310 y ss.

trar en Séneca esa misma apelación al corazón y a todas las potencias del ser, que se trata de ordenar, regular, y nunca mutilar.

Si hasta el momento nos ha parecido que, a propósito de Séneca, se planteaban dos órdenes de problemas —los que conciernen a su vida cívica y su compromiso con respecto a la ciudad, y luego su fidelidad a los principios fundamentales del Pórtico, a los que apela, la conformidad o la analogía de sus disquisiciones con las de los grandes representantes de la escuela, de Zenón a Panecio, Hecatón y, finalmente, Papirio Fabiano, que fue su maestro—, descubrimos ahora que existe un tercero del que habremos de tratar: las relaciones entre el pensamiento filosófico, tal como hemos intentado definirlo, y la expresión oratoria, que era el modo normal de expresión en tiempos de Séneca. Cleantes había intentado recurrir a la poesía, considerada como el vehículo mejor adaptado para expresar las intuiciones religiosas y morales. Cleantes escribía en el siglo de Arato y de Calímaco; la forma de los himnos de tipo «homérico» conservaba su prestigio tradicional y la elocuencia no había conquistado todavía un valor universal: Demóstenes no se presentaba entonces como otra cosa que como un hombre de Estado, derrotado, un buen técnico de la palabra ante una asamblea popular. Pero, a partir de entonces, la elocuencia cambió de carácter. Se convirtió en un instrumento filosófico y ello gracias al genio de Cicerón, que culminó una lenta evolución, comenzada y proseguida en la propia Roma,[60] en una amplia medida de forma autónoma, aunque deba su título de nobleza a Platón.

No es necesario recordar la importancia fundamental de la elocuencia en la vida espiritual romana a finales de la República. Sabemos, gracias al testimonio del padre de Séneca, hasta qué punto la enseñanza de Cicerón había dado sus frutos y las escuelas de retórica,

60. Se podrán seguir las etapas de esta evolución en D. D. Leeman, *Orationis ratio...*, Ámsterdam, 1963, en especial págs. 112 y ss., que subraya muy oportunamente el origen platónico de esta elocuencia como medio de expresión filosófica.

inicialmente simples talleres de formación de técnicos, se habían convertido en los lugares privilegiados de elaboración cultural. Séneca tenía que recurrir a los medios del arte oratoria, del mismo modo que anteriormente Cleantes había recurrido a la poesía, para comunicar la experiencia moral estoica a aquellos a quienes pretendía guiar. Este recurso a la elocuencia —los modernos prefieren hablar de retórica, lo que reduce la elocuencia a una simple técnica— era inevitable, estaba implícito en el ambiente literario de la época de Nerón: la elocuencia estaba en todas partes. Ya durante la generación precedente, con Tito Livio, había tomado posesión de la historia. Es del todo natural que con Séneca, y ya con Papirio Fabiano, y también con el maestro de este, Sextio el Padre, se apoderase de la filosofía, tal como ya había sucedido en algunas páginas de los diálogos de Cicerón.

Por este motivo, conviene tomar distancias con respecto a una concepción, muy en auge hace tiempo entre los modernos, según la cual la obra de Séneca no era apenas otra cosa que la manifestación más completa y más fácilmente comprensible de un género que llamaban «diatriba». Generalmente, se entiende por este término un conjunto de frases hechas y lugares comunes que son transmitidos, con ayuda de manuales o por tradición oral (sobre este punto la teoría sigue siendo muy vaga), por «predicadores populares» y, a imitación suya, por moralistas, prosistas como Séneca, y poetas como Horacio, Pérsico, Lucano o Juvenal. Esta teoría encontró su expresión más cumplida en un librito de A. Oltramare,[61] en el que se citan los pasajes de Séneca, Horacio, etc., que tratan los principales temas (o *loci*) de la diatriba. Se encuentran así un *locus de divitiis*, un *locus de fato*, *de morte*, etc.

Desde luego, es muy cierto que las concepciones de los filósofos habían mostrado la tendencia a degradarse y, a fuerza de ser repetidas en las escuelas, a convertirse en lugares comunes. Por otra parte, no se puede negar la existencia de una «diatriba» popular, es decir, una predicación de carácter al mismo tiempo satírico y filosófico, que había surgido en el mundo helenizado a lo largo del siglo III a. C.,

61. A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Ginebra, 1926.

entre los filósofos cínicos. Y tampoco cabe duda de que la sátira romana se había beneficiado del ejemplo de la diatriba griega, tanto la sátira de Lucilio (y, antes que él, de Ennio) como la de Varrón y, en alguna medida, mucho más débil, la poesía moral de Horacio. Pero la diatriba no aspira, en su forma literaria romana, a la originalidad del pensamiento, sino que consiste más bien en un tono, en un color proporcionado a las ideas difundidas por los post-socráticos fieles a la tradición de un Sócrates popular. Es difícil hablar de un «género» provisto de leyes propias.

Los «temas diatríbicos», o más bien el tratamiento satírico y provocador de los grandes problemas filosóficos, se habían abierto camino incluso en la elocuencia, bajo la influencia particularmente de Cicerón, cuyas *Paradoxa* constituyeron una tentativa de divulgar y poner a disposición de los oradores las tesis principales de los estoicos, aquellas capaces de impresionar más vivamente a un público provisto de una muy exigua cultura filosófica. Cicerón realizaba en la práctica uno de los deseos que él mismo formulaba en el *De oratore*, y que tenía una enorme importancia para él: la reconciliación de la filosofía y la elocuencia, que Platón consideraba enemigas. Poco a poco, el deseo de encontrar tonos cada vez más variados, de obtener efectos más convincentes y de mostrarse más hábil y más ingenioso que los demás condujo a los jóvenes oradores a emplear los recursos que les ofrecía la «diatriba»: es este uno de los aspectos del florecimiento de la elocuencia, que acabó haciendo de ella el modo de expresión adaptado a todas las formas de pensamiento. Pero nunca la diatriba fue otra cosa que un estilo.

En la juventud de Séneca, dos influencias principales contribuyeron a esta unión entre la filosofía y la elocuencia: la de los Sextios y la de Papirio Fabiano.[62] Pero sería erróneo pensar que su formación filosófica sea de origen «diatríbico». Para nosotros está claro que tenía otras fuentes. La deuda de Séneca con la nueva retórica, la que

62. Los Sextios, como veremos, enseñaban en griego. Papirio Fabiano era tanto un orador y un rétor como un filósofo profesional. *Véanse* págs. 256 y ss.

padeció el influjo de la «diatriba», en el sentido en que nosotros la entendemos, es análoga a la deuda de Cleantes con la poesía: el sentido de una expresión total, dirigida a todos los recursos del espíritu y no solo a la facultad de razonar. Pero este recurso a la retórica se sitúa más allá del pensamiento, y nunca lo reemplaza. A demasiados críticos modernos les gusta repetir que la obra de Séneca se reduce a una orquestación de lugares comunes, suministrados por la tradición «diatríbica» y de los compendios doxográficos. Y si esto es manifiestamente inexacto en lo que respecta a las fuentes de Séneca, no lo es menos por lo que se refiere a su intención originaria. Séneca no se propone proporcionar una expresión literaria, impersonal, a los grandes problemas de la vida espiritual. Hemos podido comprobar, al menos a propósito de dos ejemplos, el de Sereno y el de Lucilio, que las obras que les son dedicadas tienen muy presente la personalidad de los destinatarios, y, si la demostración es menos fácil —quizá imposible — para otros tratados, no es menos cierto que todas las obras que se conservan de Séneca se dirigen a un amigo, un familiar o un individuo a quien se trata, en primer lugar, de instruir, pero, sobre todo, y en la mayoría de los casos, de guiar hacia una vida espiritual más pura y más verdadera. Se comprende entonces por qué la retórica no puede estar ausente de tales obras: porque permite alcanzar, del modo más seguro, la finalidad que se proponen, que es la de persuadir.

Será pues conveniente circunscribir, en la medida de lo posible, esta deuda de Séneca con respecto a la retórica, es decir, la elocuencia enseñada y practicada en su entorno. Esta influencia se manifiesta en el detalle de la expresión —el recurso a procedimientos tradicionales, como la prosopopeya—, pero también, y de una manera más profunda, en la estructura de las obras y su composición. Eso será el objeto de un capítulo de este libro.

Uno de los problemas más delicados para la interpretación o, sencillamente, para la comprensión de Séneca es el de la lengua, del voca-

bulario mismo. Demasiados comentaristas o incluso traductores abordan estos textos únicamente pertrechados con su conocimiento del latín y no se preocupan del esfuerzo que el propio Séneca ha podido hacer para adaptar los términos que utiliza al vocabulario técnico griego. Y eso implica no solo errores de detalle, sino un desconocimiento general de las intenciones del autor: se atribuye a una estética puramente literaria lo que, en cambio, es un esfuerzo del estilista romano para expresar, del modo más adecuado posible, los conceptos propios del Pórtico.

Este problema no es nuevo en Roma y, cuando Séneca lo afronta, todavía no ha hallado una solución definitiva, por eso debe contribuir a resolverlo, hacer un esfuerzo personal de imaginación del que los modernos no siempre son conscientes. Sabemos que los Sextios, sus maestros (al menos Sextio el Padre), enseñaban en griego. ¿Lo habrían hecho si la lengua latina, que era la de sus oyentes, hubiera permitido expresar adecuadamente todos los conceptos de la doctrina? No hay que olvidar que, a diferencia del epicureísmo, que había encontrado traductores desde finales del siglo II a. C., y, con seguridad, varios años antes de Lucrecio,[63] el estoicismo, hasta el *De finibus*, había seguido siendo patrimonio exclusivo de la lengua griega. Los grandes doctores estoicos, que habían aclimatado en Roma las enseñanzas de Zenón, Crisipo y sus discípulos, es decir, Panecio, Hecatón de Rodas y Posidonio, escribían en griego. No parece que sus discípulos romanos, como Rutilio Rufo, Elio Tuberón y los demás, hubieran intentado exponer sus convicciones en la lengua de Roma. Cicerón, cuando imaginó una exposición de Catón sobre el estoicismo, se vio obligado a crear el lenguaje del estoicismo romano. Su esfuerzo es comparable al de Lucrecio —que tuvo que retomar la obra de sus predecesores, e innovar visiblemente—, o mayor incluso, puesto que fue, al parecer, el primero que se aventuró en ese sentido. Los resultados que consiguió Cicerón no siempre fueron aceptados por sus sucesores, y Séneca disponía todavía de un cierto margen

63. *Véase L'épicurisme romain* (citado en pág. 16, n. 19), págs. 146 y ss.

para sus propias innovaciones. No estaba sujeto a un vocabulario tradicional.

El esfuerzo de Cicerón, sin embargo, dejó una impronta en la historia del estoicismo romano, y Séneca mantuvo su espíritu. Cicerón considera que la lengua del estoicismo es una lengua técnica, y admite (no sin ironía) que los filósofos del Pórtico se han fabricado una jerga aparte, pero niega que esta jerga recubra realidades que no pueda expresar la lengua común al precio de algún esfuerzo de la imaginación: Zenón, dice, ha sido menos inventor de cosas que de palabras nuevas.[64] Séneca opinará lo mismo, aun cuando se sienta menos inclinado a discutir la novedad de la doctrina y su propia originalidad. Sabe que los estoicos emplean un vocabulario especial, y diferente del que utiliza todo el mundo, las «*verba publica*» (por ejemplo, no ignora que el término *gaudium* se usa específicamente para traducir el término estoico χαρά, y que no se podría sustituir por *voluptas*, que es el equivalente de ἡδονή),[65] pero también está persuadido de que estas nociones técnicas de la doctrina no dejan de tener relación con los datos inmediatos de la conciencia común, que se traducen en las palabras de cada día —las *verba publica*—, y eso faculta todas las correspondencias y, podría decirse, los matices del análisis. Aun cuando sea posible referirse a un código y a los equivalentes exactos, en latín, de los términos griegos utilizados por los estoicos con un significado técnico, no es menos cierto que esas palabras guardan asociaciones múltiples, exteriores al sistema, y que, recíprocamente, las nociones estoicas son susceptibles de ser descritas en términos de la lengua común. Y, sobre este punto, coincide con Cicerón, que sostiene a este respecto una tesis voluntariamente paradójica, pero

64. *De fin.* III, ii, 5: *Zenoque... non tam rerum inventor fuit quam verborum novorum.*

65. *Ad Luc.* 59, 1: *magnam ex epistula tua percepi voluptatem: permitte enim mihi uti verbis publicis nec illa ad significationem stoica revoca vitium esse voluptatem credimus.*

extremadamente digna de atención. Cicerón, desde el comienzo del *De finibus*, al abordar el problema de la traducción latina de las nociones filosóficas, no duda en afirmar que el latín posee un vocabulario más rico que la lengua griega.[66] También en otro lugar, en las *Tusculanas*, vuelve sobre esta idea y demuestra, por ejemplo, que el griego es insuficiente para expresar las dos nociones que distinguen las palabras latinas *dolere* y *laborare*, a las que se les podría añadir el verbo *pati*.[67] Cicerón considera, no sin razón, que el vocabulario latino posee riquezas «en potencia», que bastaría con desarrollar, y que en consecuencia es posible un vocabulario latino de la expresión filosófica, a la espera del artesano que lo lleve a cabo.

El problema se presenta más o menos del siguiente modo: por una parte, los términos griegos que sirven para designar una noción bien definida en el interior de una determinada doctrina filosófica (sobre todo el estoicismo, pero también el epicureísmo) pueden tener dos series de equivalentes, ora palabras calcadas sobre el término griego (por ejemplo *philosophia*, *rhetorica*, etc.), ora palabras puramente latinas que se especializan en una acepción concreta, no sin alguna violencia (*gaudium* por χαρὰ, en el seno del estoicismo; *elementa* por ἄτομος en el epicureísmo, etc.). Por otra parte, el filósofo romano, remontándose más allá del «signo» griego, se esforzará no en inventar arbitrariamente otro «signo», interior al latín, sino en volver a recorrer el camino del filósofo griego, cuando eligió el término en cuestión, y en crear, *desde el interior*, el vocabulario indispensable. Cicerón fue autor de invenciones de este tipo, por ejemplo al concebir la palabra *conciliatio* para expresar la noción de οἰκείωσις, y esta solución fue aceptada por Séneca[68]

66. *De fin.* I, iii, 10.

67. *Tusc.* II, xv, 35: *o verborum inops interdum, quibus abundare te semper putas, Graecia! Aliud, inquam, est dolere, aliud laborare.*

68. *Ad Luc.* 121, 14 y ss., donde se expone la doctrina de la *conciliatio*, en su forma escolar.

que, sin embargo, no la emplea a menudo, al margen de algunos pasajes técnicos; por el contrario, Cicerón parece complacerse en ella, quizá porque la imagen que esta palabra suscita sigue presente en su mente y siga siendo para él una descripción del concepto, y no un simple signo. Para Séneca, el término ya se ha desgastado y ha quedado reducido a una etiqueta, por eso busca otras expresiones, más incisivas y más plenas de significado para el lector. En la misma epístola donde expone la doctrina de la *conciliatio*, recurre también a otros términos, como «*carus esse*», «*committere*», destinados a clarificarla.

Una evolución análoga, no menos significativa, se advierte a propósito de la doctrina de los «preferibles». En el *De finibus*, Cicerón, todavía próximo a las fuentes griegas, se las ingenia para encontrar palabras capaces de traducir la idea que los estoicos encierran en el término προηγμένα, y su contrario αποπροηγμένα. Para ello, retoma el razonamiento de Zenón y descubre, por su propia cuenta, la imagen implícita. Algunas cosas, dice, como la salud, la riqueza, etc., en presencia del Bien, son como cortesanos en la corte de un rey: no son el rey, pero lo rodean y se acercan más o menos; los más cercanos al monarca se llamarán «*praepositi*», los demás serán calificados como «*reiecti*»,[69]

Esta solución, que consiste en traducir literalmente la metáfora griega, no es desconocida para Séneca, que al menos una vez utiliza un término equivalente, el de «*producta*»,[70] pero, la mayoría de las

69. *De fin.* III, xvi, 52: *ut enim, inquit, nemo dicit in regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem..., sed eos qui in aliquo honore sunt, quorum ordo proxime accedit, ut secundus sint, ad regium principatum, sic in vita non ea quae primo loco sunt, sed ea quae secundum locum obtinent προηγμένα, id est producta nominentur; quae vel ita appellamus (id erit verbum et verbo) vel promota et remota vel, ut dudum diximus, praeposita vel precipua et illa reiecta.* Adviértase el titubeo de Cicerón, obligado a expresar la noción en latín, sin duda por primera vez; la tradición latina de la escuela, posterior a Cicerón, parece haber preferido *producta* (*véase* nota siguiente). La imagen misma se remonta a Zenón (Cicerón, *ibid.*; *véanse SVF* I, nº 192, y III, nº 128).

70. *Ad Luc.* 74, 17.

veces, emplea el término *commoda* (con su contrario *incommoda*), que no recuerda la metáfora de Zenón, pero que tiene la ventaja de ser inmediatamente comprensible, incluso a quien no conoce los pormenores de la doctrina. En otra parte, Séneca recurre, de un modo todavía más simple, a la palabra *potior*.[71] Es como si la noción técnica hubiera sido asimilada por la lengua y ya no tuviera necesidad de ser expresada mediante un término técnico inmediatamente reconocible como tal.

Al escribir sus diálogos filosóficos, Cicerón se había propuesto crear en latín una lengua capaz de expresar las nociones usadas por los filósofos griegos, y eso implicaba, al comienzo, forzar de alguna manera el latín. Pero, en el período transcurrido entre Cicerón y Séneca, prosiguió un lento trabajo de asimilación y, en cierto sentido, de naturalización a Roma de las doctrinas helénicas. Y eso es lo que permite a Séneca disponer de un vocabulario más extenso y más flexible, que le será posible variar en función de las circunstancias y la iluminación deseada. El lenguaje del estoicismo se enriqueció y, sobre todo, perdió rigidez: salió de la escuela. En adelante, tendrá a su servicio la totalidad de la lengua, valerse de los términos sin aislarlos primero de su contenido habitual, y este vocabulario menos esotérico, que posee sus propios armónicos, diferentes de los que acompañan a los términos griegos correspondientes, es a su vez generador de pensamiento.

Podemos darnos cuenta de la importancia de esta evolución en el caso de términos como *praeposita* (o *producta*) y el equivalente preferido por Séneca, el de *commoda*. Los primeros encierran el pensamiento estoico dentro de los límites de la teoría estoica tradicional, mientras que el segundo acerca la noción a la experiencia cotidiana y le proporciona una realidad inmediatamente perceptible. Incluso un lector mediocremente instruido sobre la doctrina estoica compren-

71. *De vita beata*, 22, 4; donde se encuentra una alusión a la metáfora de Zenón (*quibusdam ex iis —sc. Indifferentibus— tribuitur aliquid honoris, quibusdam multum*).

derá sin dificultades que la salud, la riqueza, etc., pueden ser ventajas (*commoda*), sin ser bienes en sí mismos, pero le sería más difícil comprender que los valores pueden ser «avanzados» o «retrasados».

Muchas argumentaciones de Séneca, que a veces estamos tentados a considerar como simples amplificaciones (pensamos en la imagen, demasiado familiar, de un Séneca «rétor»), donde la palabra cuenta más que la idea, revelan ser en realidad, al analizarlas, la expresión desarrollada de conceptos de la escuela y descritos desde dentro: la variedad y, a veces, la magnificencia de la expresión manifiesta la riqueza del contenido, y si es lícito entonces hablar de elocuencia, no es justo en cambio clamar contra el rétor. Descubrimos, por ejemplo, que tal cadencia de *cola*, armoniosamente tripartita, encierra los tres artículos de un punto doctrinal muy ortodoxo. Así, en el *De vita beata*, cuando Séneca escribe, al final de su meditación sobre la felicidad del sabio, para evocar el efecto sobre el alma de la aquiescencia a la razón: «en vez de ellos, que son mezquinos y caducos y culpables ellos mismos de su propia aversión, sobreviene un inmenso contento, inquebrantable y constante, y además paz y concordia del espíritu, y magnanimidad acompañada de mansedumbre».[72] Estos términos, acumulados, ninguno de los cuales es aparentemente técnico, traducen de hecho —es fácil darse cuenta— las tres «*constantiae*», los tres estados afectivos del alma sumisa a la razón (εὐπάθειαι), tres estados implicados por la sabiduría y que dirigen la conducta práctica. El inmenso contento, sin quebrantos, es ciertamente la χαρά, como nos confirma el texto de las *Cartas* citado anteriormente,[73] pero al mismo tiempo Séneca alude a la definición célebre que Zenón proporcionaba de la felicidad —«el curso feliz de la vida»—,[74] imagen que sugiere el adjetivo *aequale*. La paz y concordia del espíritu no son otra cosa que el efecto interior de la «prudencia» (εὐλάβεια), cuya afección

72. 3, 4: *ingens gaudium subit inconcussum et aequale, tum pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine*.

73. *Véase* pág. 36, n. 65.

74. εὔροια βίου; *véase*, por ejemplo, *SVF* I, nº 184.

contraria, la precipitación, tiene como efecto el miedo y el desorden interno. La magnanimidad (nosotros diríamos mejor la elevación) del alma, finalmente, es una manifestación de la βούλησις, esa voluntad razonable y mansa que es la tercera de las *tres constantiae*, cuya caricatura pasional es la ἐπιθυμία, el deseo desordenado: esa voluntad serena viene acompañada, dicen los estoicos, por la mansedumbre y la benevolencia,[75] alianza que Séneca tiene empeño en destacar.

El vocabulario aquí empleado por Séneca es muy diferente del que utiliza Cicerón. Cuando este trata de las *tres constantiae*, emplea los términos de *gaudium* (que se encuentra en Séneca), pero, a su lado, los de *voluntas* y *cautio*, que, en sí mismos, son oscuros y solo se entienden en el contexto estoico. Podemos suponer que Séneca, al mismo tiempo que aceptaba la doctrina de las *tres constantiae*, ha querido, cada vez que se encontraba con una u otra de las nociones que se relacionan con ella, desarrollar su contenido, describirlo, sacar a la luz su valor afectivo y hacer perceptible su función en la vida espiritual.

De manera que, creemos, toda interpretación de un texto de Séneca, cualquier que sea, debe comenzar por descubrir, bajo el vocabulario en apariencia menos técnico, la «estructura» estoica que constituye, en la inmensa mayoría de los casos, la armazón del pensamiento. La lengua de Séneca es un universo que tiene sus propias leyes; está próxima a la lengua común, pero no se confunde con ella y, por tal motivo, tiende al traductor una infinidad de trampas, que sin duda no es posible evitar del todo, pero de las que hay que tratar de preservarse tanto como sea posible. Intentaremos señalar algunas de ellas.

Sin embargo, aun cuando Séneca mantuvo el respeto por la ortodoxia estoica y su pensamiento no dejó de alimentarse de ella en todo momento, eso no significa que su originalidad consista solamente en haber agilizado la lengua de la escuela y en haber divulgado las ver-

75. Diógenes L. VII, 115 (= *SVF* III, nº 431): ὑπὸ μὲν τὴν βούλησιν εὔνοιαν, εὐμένειαν, ἀσπασμὸν,ἀγάπησιν.

dades caras al Pórtico entre un público más amplio. Él mismo reivindica el mérito de haber pensado libremente, sin limitarse a asentir a la opinión de los maestros. Y ahí nos encontramos con uno de los problemas más delicados que se le plantean al historiador del pensamiento romano: comprender y evaluar, en una determinada obra latina, lo que ha sido añadido por el romano que la ha escrito, es decir, lo que hay en ella que no estaba en sus fuentes. ¿Qué hay de romano en la obra de Séneca, y cuál es su contribución original, que ningún otro habría podido escribir? La conclusión de este libro dará tal vez respuesta a esta pregunta, pero antes es necesario responder a muchas otras, y comenzar por intentar saber quién era Séneca, reconstruir, tanto como sea posible, las auténticas dimensiones de su vida, ubicar cada una de sus obras en el momento en que ha sido escrita y descubrir, por este medio, el sentido que él mismo podía otorgar a cada una de ellas, si es que logramos levantar un poco las máscaras detrás de las cuales se disimula, las que él eligió revestir y, sobre todo, las que se le han impuesto en el curso de los siglos. Séneca, filósofo estoico, ocultó su vida, y no es uno de los préstamos menores que haya tomado del epicureísmo. También puede suceder, ya sea como táctica de director de almas, ya por prudencia, que limite la expresión de su verdadero pensamiento. A pesar de todas estas dificultades, lo que podemos entrever del hombre y lo que podemos comprender de su pensamiento, son bastante ricos y seductores como para invitarnos e incitarnos a penetrar más allá de las apariencias.

SÉNECA

PRIMERA PARTE

SÉNECA EN SU ÉPOCA

Si, con demasiada frecuencia, carecemos de testimonios sobre la vida de los autores latinos, no sucede lo mismo con Séneca. Personaje histórico, tanto y más que escritor, mereció ser mencionado numerosas veces por los historiadores antiguos: Tácito y Dion Casio, especialmente, profusamente. Séneca pertenece, como Cicerón, a la «gran historia».

Sin embargo, esta circunstancia, que podríamos pensar que aclara la biografía de Séneca, no deja de presentar algunos inconvenientes. La mayoría de los historiadores contemporáneos de ese período, a quienes se remontan, en último análisis, las noticias relativas a Séneca que se encuentran en sus sucesores, habían tomado partido vehementemente en acontecimientos que habían tenido que padecer. Sus juicios, por tanto, no pueden ser tenidos como objetivos. Su eco, a pesar de todo, ha pasado a los *Anales* de Tácito y la historia de Dion Casio, y, según las fuentes, se advierte que esos juicios eran contradictorios. A. Gercke ya había observado[1] que, para Tácito, Séneca no era responsable del asesinato de Agripina, mientras que Dion lo señalaba como partícipe en la elaboración del proyecto. Análoga-

1. «Seneca-Studien», en *Jahrb. f. class Philologie*, 22. Supplbd. Leipzig, 1896, págs. 159 y ss., donde se encontrará una minuciosa crítica de las fuentes. El mismo problema fue estudiado, más rapidamente, por F. Giancotti, *Il posto della biografia* (*véase* Bibliografía, pág. 447).

mente, Suetonio considera a Séneca ajeno a la conjura de los Pisones; Tácito, por su parte, asegura que las pruebas no son decisivas ni en un sentido ni en el otro, mientras que Dion afirma que Séneca estaba al corriente de toda la historia y era cómplice de los conjurados.

Por tanto, es evidente que los hechos mismos no han quedado establecidos de una manera fidedigna. Tampoco lo estaban en tiempos de Tácito, porque los historiadores anteriores habían dado versiones diferentes, algo parecido en la actualidad a como los periodistas pueden, según su fe política, referirse a un mismo acontecimiento de maneras contradictorias entre sí. Si alguna comprensión podemos esperar a través de los historiadores antiguos no es, desde luego, la de un Séneca definido y único, del que conoceríamos objetivamente, y con certeza, hechos y gestos, e incluso sus intenciones expresas o secretas. En los casos más favorables, podremos remontarnos a varias versiones de un mismo acontecimiento —por ejemplo, la muerte de Agripina—, y nos veremos obligados a elegir. La mayoría de las veces conseguiremos reconstruir, bien que mal, una de las versiones enfrentadas, pero no deberemos olvidar que otras pudieron y tuvieron que existir: una versión, porque sea única, no es necesariamente auténtica.

Si es cierto que solo podemos captar de Séneca, en los testimonios de los historiadores, las imágenes múltiples que dejó en la mente o en los recuerdos de sus contemporáneos, deberíamos resignarnos a entreverlo únicamente a través de una especie de halo de incertidumbre. Pero hay algo todavía más grave: presentimos que este Séneca incierto, velado por la bruma, ni siquiera es totalmente auténtico. Ha sido en parte reconstruido.

Tal como ha demostrado una vez más A. Gercke,[2] Tácito utilizó, como fuente auxiliar, los escritos del propio Séneca: por ejemplo, los motivos atribuidos al filósofo cuando se retiró efectivamente, en el año 64, proceden evidentemente de las *Epístolas morales a Lucilio*,[3]

2. *Ibid.*, págs. 273 y ss.
3. Gercke compara Tácito, *Ann.* XV, 45, y *Ad Luc.* 24, 16 y ss.

lo que, incidentalmente, demuestra que Tácito consideraba esta correspondencia como un documento auténtico sobre la vida de su autor. Nosotros mismos intentamos demostrar que Tácito se inspiró con mucha certeza en el estilo de Séneca para componer el discurso en el cual el ministro ofrece a Nerón devolverle todos los bienes que había recibido.[4] El retrato de Séneca, en los *Anales*, está muy compuesto, y no es cierto que Tácito haya logrado imponerle una unidad perfecta.[5] Hay un Séneca de Tácito, como hay un Tiberio y un Nerón creados por el propio historiador.

En cuanto al Séneca que aparece en las páginas de Dion Casio, es incluso menos digno de confianza: primero, porque las partes del relato en que aparece Séneca no pertenecen todas al texto de Dion; muchas nos fueron transmitidas por sus abreviadores, y se puede pensar que fueron omitidos matices o detalles capaces de modificar el conjunto del retrato. En segundo lugar, Dion, más alejado de la época de Séneca, menos sensible que Tácito a su entorno, se preocupó aun menos que él de conciliar las fuentes; se siguen sintiendo pasar los ecos de las pasiones que animaban a los primeros historiadores de Nerón, por ejemplo Plinio, que odiaba al príncipe, o también de la enemistad que inspiró a Suilio las invectivas contra Séneca que nos ha conservado el epítome de Xifilino.[6]

La fuente de Suetonio era violentamente hostil a Nerón: así se explica el «sueño de Séneca», en el momento en que se le confió a Nerón.[7] Luego, se cuenta la muerte de Séneca en estos términos: «Obligó a su preceptor Séneca a darse la muerte, aunque a menudo este le había pedido permiso para retirarse y hasta le había brindado todos sus bienes; pero Nerón le juró solemnemente que sus temores

4. «Le discours de Sénèque à Neron dans les Annales de Tacite», en *Memoriam E. V. Marmorale*, I, págs. 131-138 (*GIF* XX, 1967).

5. W. H. Alexander, «The Tacitean "non liquet" on Seneca», *Univ. of California Pubbl. in class Philol.*, XIV, 8 (1932), págs. 269-386.

6. Dion Casio, LXI, 10 y ss.

7. Suet., *Nero* 7, 3.

eran infundados y que preferiría morir antes que hacerle daño».[8] Ahora bien, es evidente que esta muerte, en el año 65, fue la consecuencia de una nueva situación: si, en el 62 y en el 64, cuando Séneca quiso vivir una vida retirada y, la segunda vez, se alejó de la corte sin permiso de Nerón, y si este lo autorizó tácitamente, eso no significa que tuviera que cerrar los ojos sobre la participación de su viejo maestro en una conjura contra su vida. Es posible, como sugiere Gercke, que la fuente de Suetonio fuera aquí Plinio el Viejo. La intención de esta fuente, en todo caso, es clara: se trata de demostrar que Nerón fue un monstruo, una plaga enviada por los dioses, un tirano hipócrita y sanguinario. Hipótesis que, desde luego, no nos da ninguna garantía acerca de la objetividad del autor.

LOS ORÍGENES PROVINCIALES

Hay un punto del que estamos seguros: Séneca nació en Córdoba, en la provincia Bética, en España; aunque no nos lo diga él mismo, al menos en las obras que se han conservado. Una mención de su patria figura en uno de los «poemas de exilio»,[9] y ha sido confirmada por un epigrama de Marcial,[10] y la tradición medieval conoce a Séneca bajo el nombre de *Cordubensis*. Córdoba era una de las colonias más antiguas fundadas fuera de Italia, puesto que se remontaba a mediados del segundo siglo antes de nuestra era. Séneca provenía de una familia que tenía el gentilicio de Anneo, pero es difícil saber si los Anneos pertenecían a una capa de colonos inmigrados o si su origen se debía a algún notable indígena romanizado de mucho tiempo atrás... La primera hipótesis es tal vez la menos improbable de las

8. *Id.*, *ibid.* 35, 11.

9. *Poet. lat. min.* IV, pág. 62 = L. Herrmann, *Douze poèmes d'exil de Sénèque...*, Col. Latomus XXII, Bruselas, 1935, pág. 21: *Corduba, solve comas et tristes indue vultus / in lacrimans cineri munera mitte meo.*

10. I, 62.

dos.[11] Sea como fuere, es inútil intentar explicar el genio de Séneca por caracteres «raciales», de los que no sabemos nada.

Sin embargo, no todo es negativo de lo que podemos entrever sobre el medio de donde surgió Séneca, y los sentimientos que sentía hacia su ciudad natal. El poema que hemos citado lleva la impronta de un afecto real, la vieja ciudad: no solo Séneca recuerda con emoción los días trágicos que padeció Córdoba en la época de las luchas entre César y los supervivientes del partido pompeyano, y luego una revuelta de los lusitanos, que había puesto en peligro, al parecer, a los ciudadanos de Córdoba y les había obligado a defenderse tras sus murallas, sino que se llama a sí mismo «la gloria de Córdoba», y su «gran ciudadano», y piensa que la noticia de su exilio provocará un luto público.[12] Los Anneos constituían por tanto una «vieja familia» de Córdoba, lo que implica en torno a ellos la presencia de una numerosa clientela y, seguramente, de una cantidad bastante grande de libertos.

Córdoba se consideraba entonces la ciudad más importante de la provincia. En ella se encontraba, desde tiempos de César, un destacamento de dos cohortes, que constituían su guarnición.[13] Y allí residía el *concilium provinciae*, con todos sus órganos, especialmente los religiosos, que dependían de ella.[14] La ciudad era muy afecta al régimen imperial, y allí se encuentran dedicatorias al emperador desde Au-

11. R. Syme, en *JRS* XXVII, 1937, págs. 127 y ss.; los Anneos pueden considerarse o bien como etruscos, o bien como ilirios. Se encuentran Anneos en Venosa (*CIL* IX 422 - Dessau 6123), en el 30 a. C., donde pertenecían a la aristocracia local. Un Q. Anneo es originario de Faventia (Faenza) (*CIL* VIII, 14697 = D. 2249). Córdoba había asimilado, desde el comienzo, a la elite de la población indígena (Estrabonio III, 1, pág. 141c).

12. *P.l.m.* IV, pág. 62 (versos 13-14): *ille tuus quondam magnus, una gloria civis / infigor scopulo, Corduba, solve comas.*

13. Huebner, *R. E.* IV, col. 1223, s.v. Corduba.

14. El culto provincial se remonta, muy probablemente, a Tiberio (R. Étienne, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique*, París, 1958, pág. 126).

gusto hasta Constancio.[15] Las relaciones con Roma eran constantes, y la cultura latina estaba allí muy presente, ya que Cicerón y Séneca el Viejo citan poetas que, en Córdoba, habían compuesto obras latinas.[16] Los colonos establecidos en Córdoba en el siglo II habían incluso conservado un cierto purismo de su lengua, a juzgar por el ejemplo conservado por Varrón (que había tenido ocasión de vivir mucho tiempo en la Bética).[17] En algunos aspectos, Córdoba ofrecía la imagen de una sociedad romana que ya no existía en la misma Roma.

Los colonos, de cualquier provincia que fueran, gozaban naturalmente de todos los derechos ligados a su calidad de ciudadanos romanos, y si tenían la posibilidad material de ejercerlos en Roma, podían participar en la vida política. No sabemos si, antes del padre de Séneca, los Anneos habían utilizado esta prerrogativa, pero es cierto que, una generación antes del filósofo, su familia estaba en situación de volver sus miradas y sus ambiciones hacia Roma. Lo que significa que sus rentas estaban suficientemente garantizadas como para permitir una costosa instalación en la gran ciudad. Esta fortuna otorgaba al padre de Séneca el rango ecuestre;[18] Helvia, con quien se había casado, también poseía bienes familiares[19] y pertenecía a la aristocracia de Córdoba.

El padre de Séneca había nacido, sin duda, hacia el año 54 a. C.,[20] y es probable que su matrimonio con Helvia data de su edad madu-

15. Huebner, *loc. cit.* (que cita *CIL* II, 2197-2207).

16. Cic., *Pro Archia*, 26; Séneca Rh. *Suasor*, 6, 2.

17. Varrón, *De* 1.1. V, 162; para el significado de la palabra *cenaculum*.

18. Tácito, *Ann.* XIV, 53; *ego, equestri et provinciali loco ortus*.

19. *Ad Helv.* 14, 3: *tu, filia familiae, locupletibus filiis ultro contulisti; tu patrimonia nostra sic administrasti ut tanquam in tuis laborares, tanquam alienis abstineres*. Favez, *Comment.*, *ad loc.*, pregunta cómo Helvia habría podido administrar el patrimonio de sus hijos si Séneca el Padre no murió sino en el 39 d. C. Pero se puede pensar que Helvia se había quedado en Córdoba cuando el marido se trasladó a Roma para la educación de los hijos, *véase* pág. 54. De *Ad Helv.* 2, 4, parece deducirse que Helvia no estuvo al lado de su marido cuando este murió.

20. O. Rossback, *R.E.* I (1894), col. 2237, av. *Annaeus*.

ra. El hijo primogénito de esta unión, L. Anneo Novato (adoptado más tarde por el rétor Galión), ejerció el proconsulado de Acaya bajo Claudio, en el 52 d. C.,[21] y, por muy tardía que se suponga que haya sido su carrera, no podría haber superado por mucho la cincuentena. Existía pues una diferencia muy grande de edad entre Séneca el Viejo y su mujer Helvia, pero tales diferencias eran muy frecuentes en la tradición de los matrimonios romanos, al menos en la época antigua, cuyas costumbres habían conservado los colonos de Córdoba. Creemos que Helvia nació hacia el año 20 a. C. y que tuvo —quizá— su primer hijo cuando tenía dieciséis años o un poco más.[22] Tenemos algún motivo para pensar que apenas había superado la adolescencia cuando se casó con L. Anneo Séneca, puesto que todavía se encontraba en la edad de los estudios, y que su marido no le permitió continuar, sino que refrenó su pasión por la filosofía.[23] Esta conclusión no deja de tener importancia para resolver el problema, muy difícil, de la fecha en la que nació Séneca.[24]

Antes de casarse con Helvia, Séneca el Padre había pasado largos años en Roma, donde llegó después del año 43, ya que confiesa a sus lectores no haber podido abandonar Córdoba a causa de la guerra civil

21. *Véase* P. Borguet, *De rebus delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montpellier, 1905 (Dittenberger, *Sylloge* II, 801 D).

22. Julia, hija de Augusto, a esta edad ya era viuda de Marcelo.

23. *Ad Helv.* 17, 3-4: *... sed quantum tibi patris mei antiquus rigor permisit, omnes bonas artes non quidem comprendisti, attigisti tamen. Utinam quidem virorum optimus, pater meus, minus maiorum consuetudini deditus voluisset te praeceptis sapientiae erudiri potius quam imbui!* Helvia habría sido, por tanto, una «mujer niña», que terminó su educación en la casa del marido, al igual que la Calpurnia de Plinio el Joven.

24. La fecha del 20 a. C. para el nacimiento de Helvia ya había sido propuesta por Diefenbrock, *L. Annaei Philosophi vita*, Ámsterdam, 1888, pág. 17; solución rechazada por Favez, *op. cit.*, pág. XXVI, porque ello impediría que Séneca hubiera nacido el 4 a. C. Pero es mejor invertir el razonamiento: Séneca, hijo menor de Helvia, no pudo haber nacido, con toda verosimilitud, en el 4 a. C. porque, en esta fecha, Helvia tenía solo dieciséis años. *Véase* pág. 60.

y, por esta razón, no haber conocido a Cicerón.[25] Se apasionó en la enseñanza de los rétores y frecuentó asiduamente las salas de declamación. Reunió los recuerdos de esa época en su libro de las *Controversias y Suasorias*, que dedicó a sus hijos y que había compuesto a petición suya. También sabemos que regresó varias veces a Roma, especialmente cuando su segundo hijo todavía era muy pequeño, de manera que fue su tía, la hermanastra de Helvia,[26] ciertamente mayor que ella, quien llevó al niño en brazos durante el viaje.[27] ¿Por qué la tía, y no la madre? Muchas razones, entre las cuales, hoy en día, es imposible elegir, pueden explicar esta pequeña anomalía. Pero, si recordamos que Helvia había, en determinado momento, administrado el patrimonio familiar,[28] no es difícil imaginar que ella no fue de viaje, al menos esa vez, y que permaneció en Córdoba, mientras que el resto de la familia iba a Roma. Hay que rechazar la idea de una desavenencia entre los esposos, porque no solo Séneca, en la *Consolación a su madre Helvia*, asegura que su padre era muy amado por la madre,[29] sino que el nacimiento del tercer hijo, L. Anneo Mela, prueba su buena armonía.

Si se acepta esta tesis, es evidente que la familia de Séneca no se desplazó toda entera de Córdoba a Roma poco después del nacimiento del hijo menor, sino que se quedó en parte en su ciudad. Eso es lo que confirma el poemita citado más arriba, donde Séneca se complace en imaginar el efecto que producirá la noticia de su exilio: en 41 d. C., los Anneos seguían siendo una de las mayores familias de Córdoba y su popularidad no era cosa del pasado.

Es probable que la pertenencia y la fidelidad de los Anneos a Córdoba tuvo su peso en los sentimientos políticos de Séneca. En el curso de la segunda guerra de España, durante las guerras civiles, Córdoba había tomado partido por los hijos de Pompeyo, y Sexto se había en-

25. *Controv.* I praef. 11.
26. Sobre la parentela, *véase* Favez, *op. cit.*, págs. XXIX y ss.
27. *Ad Helv.* 19, 2.
28. *Véase* pág. 52, n. 19.
29. 2, 4.

cerrado en ella, como en la plaza más segura y más entregada a su causa.[30] Córdoba podía considerarse como una ciudad pompeyana de corazón, lo que implica, si no una doctrina política, al menos algunas elecciones instintivas: una preferencia por las formas tradicionales de la república aristocrática, y una repugnancia por el *imperium* militar no temperado por el poder civil. Sin duda, sabemos bien que este aspecto del pompeyanismo no se remonta a Pompeyo mismo, sino que pertenece a su leyenda, aquello por lo que se quería pensar que había luchado y había muerto, y Augusto, tal como ha demostrado R. Syme,[31] hizo todo lo posible para acreditar esa leyenda, y tendió la mano a los pompeyanos en una gran reconciliación nacional a la que sacrificó deliberadamente la memoria de su padre adoptivo. Este «pompeyanismo» instintivo de los Anneos encontró su expresión más relevante en el poema de la *Guerra Civil*, donde Lucano transfiguró al vencido de Farsalia y lo convirtió casi en un igual de Catón. ¿Hay que pensar acaso que Lucano retoma así en su poema una tesis que habría sido la de su abuelo, en su *Historia de las guerras civiles*?[32] Nos vemos tentados a pensarlo, puesto que Séneca el Rétor consideraba que el abandono del poder a uno solo era el signo de una verdadera decadencia del Estado romano, que recaía en su infancia.[33]

En base a estos mismos sentimientos pompeyanos anclados en el corazón de los ciudadanos de Córdoba, explicaremos, al menos en parte, las curiosas reservas presentadas por Séneca sobre el personaje de Augusto:[34] este no fue unánimemente alabado por la propaganda

30. *Bell. Hisp.* II, 1 - XII, 2; XXXII, 4 y 6; Dion Casio, XLIII, 32 y ss.

31. *La révolution romaine*, tr. fr. R. Stuveras, París, 1967, pág. 301 y ss.

32. En el fragmento conservado de las obras de Séneca (Haase, fr. 98), el título era: *Historia ab initio bellorum civilium*.

33. Sobre la doctrina de las edades de Roma, *véase* Lactancio, *Inst.* VII, 15, 14. P. Jal, *La guerre civile à Rome*..., pág. 244; el mismo autor (ed. de Florus, París, 1967, I, pág. LXXIII) atribuye en la actualidad esta doctrina a Séneca el filósofo.

34. Reservas sobre las cuales reclama justamente la atención P. Jal, «Images d'Auguste chez Sénèque», *REL* XXXV (1957), págs. 242-264. *Véase* pág. 113.

de sus sucesores, y se percibe, en los círculos oficiales, una clara tendencia a pasar bajo silencio, y a veces a condenar, la conducta del «divino Augusto» durante su juventud y en la época de la guerra civil;[35] lo que condena Séneca, en la estela de los historiadores que le habían precedido, es al Octavio de antes de la conversión al «pompeyanismo». Todo eso, sin duda, no se ajusta mucho a la verdad histórica, pero las elecciones políticas se llevan a cabo con frecuencia, tanto entonces como en la actualidad, más a partir de mitos que a partir de verdades

FAMILIA: MEDIO

Los Anneos, cuya riqueza les había abierto las filas del orden ecuestre, entraron con toda naturalidad a participar en la actividad de este gran cuerpo de administradores. Ignoramos cuál fue exactamente la carrera de Séneca el Viejo. Solo se puede conjeturar, a partir de alguna de las expresiones que emplea, que una buena parte de su vida estuvo dedicada a los negocios.[36] Y podemos imaginar que el joven Séneca oyese de su boca lamentaciones semejantes a las que los *occupati* acostumbran a expresar y de las cuales el *De brevitate vitae* se haría eco más tarde.[37] Séneca el Viejo ejercitó, verosímilmente, algún cargo de procurador, pero no podemos ir más allá y precisar cuáles fueron sus funciones.

De los tres hijos que nacieron de su matrimonio con Helvia, úni-

35. P. Jal, *op. cit.*, pág. 257.

36. O. Rossbach, *R.E.* I (1894), art. «Annaeus», n. 16, pág. 2238, que cita *Controv.* II, praef. 1: la época de las declamaciones era para él «*optimam vitae... partem*»; *véase ibid.*, praef. 4.

37. *De brev. vit.* 19, 3: *omnium quidem occupatorum condicio misera est, eorum tamen miserrima qui ne suis quidem laborant occupationibus, ad alienum dormiunt somnium, ad alienum ambulant gradum, amare et odisse, res omnium liberrimas, iubentur. Hi si volent scire quam brevis ipsorum vita sit, cogitent ex quota parte sua sit.* El pasaje se aplica a las funciones del *praefectus annonae* y, en general, a todos los procuradores.

camente la tercera, Mela (que fue el padre de Lucano), continuó la tradición paterna y, al haberse negado, a diferencia de sus dos hermanos mayores Novato y Séneca, a emprender una carrera senatorial, entró como procurador al servicio del emperador,[38] lo que era, como se ha observado muy justamente, la mejor vía abierta a los jóvenes ambiciosos que preferían la fortuna o las realidades del poder a los honores de la jerarquía senatorial tradicional.[39] Los otros dos, Novato y Séneca, prefirieron entrar en el Senado. Aceptaron los valores de antaño.

Pero los vínculos de la familia con la orden ecuestre eran numerosos. La hermana de Helvia se había casado con C. Galerio, que, en la cima de la jerarquía de la carrera ecuestre, había ejercido las funciones de prefecto en Egipto, entre los años 16 o 17 d. C. y 31 o 32, es decir, bajo el reinado de Tiberio y, más concretamente, durante el período en que se ejerció la omnipotencia de Sejano.[40] Esta hermana era mayor que Helvia, y dirigía hacia esta y su sobrino, nos dice Séneca, «sentimientos maternales».[41] No sabemos en qué fecha se convirtió en la mujer de C. Galerio, solo sabemos que lo era durante la prefectura de este en Egipto.[42] Mayor que Helvia, apenas puede haber nacido después de, quizá, el año 26 o 25 a. C., y es poco verosímil que su matrimonio haya sido muy posterior a 10 a. C. Pero estos cálculos son, evidentemente, muy conjeturales y no podrían suministrar un esquema probable.

El nombramiento de C. Galerio como prefecto de Egipto, donde era el sucesor del propio padre de Sejano, indica claramente que la fortuna del nuevo prefecto se basaba en la confianza del favorito de Tibe-

38. Tácito, *Ann.* XVI, 17. Sobre su carrera, *véase* H. G. Pflaum, *Les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain*, París, 1960, págs. 165-167.

39. H. G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, París, 1960, págs. 1 y ss.

40. Sobre C. Galerio, *véase* L. Cantarelli, en *Röm. Mitt.* XIX (1904), págs. 15-22 (*véase CIG* 4711, con fecha 23); O. W. Reinmuth, en *Klio*, Beiheft XXXIX (1935), pág. 5, y, en último lugar, A. Stein, *Die Präfekten von Aegypten*, Berna, 1950, pág. 25.

41. *Ad Helv.* 19, 1.

42. *Ibid.* 19, 6.

rio: Sejano solo podía instalar en Alejandría a un hombre seguro y, naturalmente, a uno de los suyos, si ya preparaba —como es casi cierto— los grandes proyectos que acabaron por perderle. Es difícil definir la posición de Sejano en el vasto conflicto de ambiciones que domina y casi absorbe toda la historia del reinado de Tiberio. Parece razonable pensar que Sejano, cuyos vínculos con Cornelio han sido muy atinadamente puestos de manifiesto,[43] intentó, al mismo tiempo, agrupar a su alrededor hombres pertenecientes al orden ecuestre, del que su padre había sido uno de los más ilustres representantes. Podía esperar así luchar victoriosamente contra los otros pretendientes a la sucesión de Tiberio, la familia de Germánico, apoyada sobre todo en el recuerdo del dios Augusto y el sentimiento dinástico, entonces todopoderoso en la opinión pública. Esta camarilla, o mejor clientela, de Sejano fue analizada a propósito de acontecimientos ulteriores.[44] Su existencia es seguramente muy verosímil, y también es probable que C. Galerio formara parte de ella, sin estar implicado necesariamente por eso en la caída del favorito. Incluso sabemos que no fue así, porque Séneca, que había vuelto de Egipto con él, se encontraba en Roma en la época en que Sejano cayó bruscamente en desgracia, el 18 de octubre del año 31.[45] Y por otra parte, nada hubiera podido hacer prever este acontecimiento, que sorprendió a todo el mundo, y a Sejano el primero.

Galerio era prefecto de Egipto durante el viaje de Germánico a esta provincia, en el año 19 d. C., y, por lo que parece, su conducta no había sido del agrado de Tiberio. Eso es lo que explica que, a pesar de la desgracia de Sejano, la viuda de Galerio hubiera mantenido en Roma amigos que no la abandonaron y pudieron poner su influencia al servicio de Séneca en el mismo momento en que se perseguía a los amigos de Sejano.[46]

43. R. Syme, *Tacitus*, Oxford, 1958, pág. 384.

44. Zeph Stewart, «Sejanus, Gaetulicus und Seneca», *AJPh.*, LXXIV (1963), págs. 70-85.

45. *Qu. nat.*, I, 1, 3: *vidimus*...

46. *Véase* pág. 57. Que la campaña de la tía de Séneca a favor del sobrino tuvo

Naturalmente, nos resulta imposible saber con certeza cuáles fueron los apoyos de los que dispuso la viuda de Galerio para facilitar la carrera de su sobrino. Tan solo podemos afirmar que sus amigos estaban bien emplazados en la corte de Tiberio en los años que siguieron a la caída de Sejano, puesto que las candidaturas y las elecciones dependían totalmente del príncipe.[47]

FECHA DE NACIMIENTO: ADOLESCENCIA

¿En qué año nació Séneca? También con este propósito nos vemos obligados a recurrir a conjeturas. Los críticos modernos invocan algunos textos, en un sentido o en el otro. Séneca escribía a Sereno en el *De tranquillitate animi*: «Así recordamos al gran orador Asino Polión, al que ningún asunto retuvo pasada la décima».[48] Sea cualquiera la fecha en que se pretenda ubicar la muerte de Asino Polión, ya sea que se acepte la que da san Jerónimo (5 d.C.), ya sea que se prefiera la suministrada (en

lugar bajo el reinado de Tiberio, es cierto; *véanse* págs. 85 y ss. La persecución azotó sobre todo, al parecer, a los amigos de Sejano que pertenecían al orden ecuestre (Tácito, *Ann.* VI, 13, 2).

47. A la luz de los acontecimientos posteriores y de las constantes elecciones políticas de Séneca, nos inclinamos a pensar que los amigos que ayudaron a la viuda de Galerio y al mismo Séneca, en el 31 y a lo largo de los años siguientes, pertenecían al círculo de Germánico. La caída en desgracia de Sejano había sido provocada por una gestión de Antonia (*véase* pág. 90, n. 138), y es cierto que esta caída fue seguida por una rehabilitación de la que se beneficiaron los restos de la descendencia de Germánico. Se puede relacionar también con la moción de Junio Galo (que habría adoptado al hermano mayor de Séneca, Novato; *véase* pág. 62), que reclamaba, después de la muerte de Sejano, honores excepcionales para los pretorianos (Tácito, *Ann.*, VI, 9 = VI, 3) que, en efecto, eran los defensores más sólidos y más fieles de la familia de Germánico. Los vínculos establecidos entre la viuda de Galerio y este grupo político pueden haber tenido su origen en la estancia de Germánico en Egipto, durante la prefectura de Galerio.

48. 17, 7: *qualem Pollionem Asinium... meminimus, quem nulla vel ultra decumam detinuit.*

términos vagos) por Tácito, que la sitúa «casi a finales del principado de Augusto»,[48] es necesario que Séneca haya podido conservar del orador un recuerdo personal o, como mínimo, que este no haya muerto antes de su nacimiento.[49] Es una conclusión corroborada por otro texto, una de las raras indicaciones autobiográficas proporcionadas por Séneca, que sitúa su juventud en «los primeros años del principado de Tiberio».[50]

Iuventae tempus, dice Séneca. Pero ¿qué hay que entender con eso? Hay que distinguir la *iuventa* de la *adulescentia*: ¿designa una fase sucesiva, o bien es un término más vago, que comprende tanto la adolescencia como el inicio de la edad adulta? Desgraciadamente, resulta que la palabra *iuventa*, en el mismo Séneca, se usa con acepciones bastante laxas. Sin duda, un pasaje del *De beneficiis*[51] da la serie: *pueritia*, *iuventa*, *adulescentia*, pero, por otra parte, *iuventa* se aplica al período que se extiende entre la pubertad y los veinte años;[52] incluso sucede que el vigésimo año se cuente entre los primeros de la *iuventa*.[53] Esta disparidad de significados posibles acrecienta nuestro embarazo: ¿qué edad tenía Séneca en el 14 d.C., es decir, el año de la llegada al trono de Tiberio? Si se acepta la interpretación según la cual la *iuventa* puede extenderse hasta el vigésimo año, de ello se derivaría que Séneca habría nacido hacia el 4 a.C. (como más pronto, porque «los primeros años del principado de Tiberio» se extien-

49. *Dial.* 17, 10.

50. F. Préchac, «La date de la naissance de Sénèque», *REL* XII (1934), págs. 360 y ss., cuya argumentación seguimos aquí, ha contribuido a refutar las conclusiones excesivas extraídas de este texto. No olvidemos que Séneca se dirige aquí a su amigo Sereno, más joven que él (*véase* pág. 301), y que pretende contraponer dos generaciones antes que evocar complacientemente recuerdos personales.

51. *Ad Luc.* 108, 22: *in primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat* (texto de la edición L. D. Reynolds).

52. VI, 24, 1-2.

53. *Ibid.* IV, 6, 6: *ultimus ille dens surgenti iuventutae terminum ponens. Los últimos dientes caían para volver a crecer «circa vicesimum annum»* (Plin. *N.H.* XI, 166).

54. *Ad Pol.* 15, 4: C. *Caesar... circa primos iuventae suae annos Lucilium fratrem... amisit...* Pero, en el año 2, a la muerte de Lucio, C. César tenía veintiún años.

den a partir del año 14: 4 a.C. sería, por tanto, la fecha más lejana posible). Si, en cambio, pensamos en la *iuventa* como una edad comprendida entre los doce y los dieciséis años, la fecha de nacimiento de Séneca puede quedar inserta entre el 2 a.C. y el 2 d.C.

¿Quiere esto decir que el problema no admite soluciones más precisas y tenemos que resignarnos a esta aproximación? Una observación muy ingeniosa de F. Préchac[55] permite alcanzar una mayor precisión. Séneca, en las *Epístolas morales a Lucilio*, que fueron escritas a partir de 62 d.C., declara que ha superado los límites de la vejez,[56] y parece, por otra parte, que quiere así reconocer que ha superado la edad de sesenta y tres años. Ahora bien, este pasaje se escribió entre finales del año 62 y el inicio del 63.[57] Se deduce de ello que Séneca habría nacido a comienzos del año 1 a.C. y que, en los primeros años del reinado de Tiberio, entraba en su quincuagésimo año, lo que no es incompatible con los sentidos posibles de la palabra *iuventa*.

Por ese motivo aceptaremos, al menos a título de hipótesis verosímil, ya que no de certeza absoluta, la fecha propuesta por F. Préchac, y esperamos poder demostrar, en el recorrido de nuestra argumentación, que esta fecha no solo no choca con ninguna dificultad, sino que concuerda muy bien con lo que conocemos, por otros caminos, de la carrera de Séneca. Señalemos que se concilia primero con la edad que hemos atribuido a Helvia, ya que en esta hipótesis habría tenido un segundo hijo hacia sus veintiún años. Y se concilia también con los diferentes grados del *cursus* seguido por el filósofo y, especialmente, la edad a la que fue nombrado cuestor.[58]

55. *Art. cit.*, págs. 362 y ss.

56. *Ad Luc.* 12, 1; *ibid.* 26: *modo dicebam tibi in conspectu esse me senectutis iam vereor senectutem post me relinquerim*. Entre las dos epístolas (datadas respectivamente de diciembre del 62 y de la primavera del 63), el paso está dado. F. Préchac adopta para las *Epístolas* la cronología de Albertini (*véase* pág. 427); nosotros modificamos los resultados en función de la variada cronología aquí adoptada, pero el razonamiento sigue siendo el mismo.

57. Préchac, *ibid.*, demuestra que este pasaje se sitúa al final de la novena semana.

58. *Véase* pág. 82.

De los primeros años de Séneca lo ignoramos casi todo, salvo que viajó a Roma cuando era pequeño, con su padre, y en los brazos de su tía.[59] Fue en Roma, quizá, donde siguió las enseñanzas de un *grammaticus*, del que no guardó un buen recuerdo,[60] pero de quien sacó provecho pese a todo, porque tenía un buen conocimiento de la literatura latina antigua, especialmente de Ennio, que constituía entonces el texto fundamental para la iniciación literaria. Fue ciertamente también en Roma donde oyó por primera vez las declamaciones de los profesores de retórica, por quienes su padre manifestaba un interés especialmente vivo. Su hermano mayor, Novato, se convirtió incluso en el alumno favorito del rétor Junio Galión, quien acabó por adoptarlo. Séneca fue, como es sabido, uno de los mayores oradores de su generación, y tenemos derecho a pensar que no consideró las lecciones del *grammaticus* más que como un medio para acceder a formas más elevadas de actividad intelectual, la elocuencia y, sobre todo, la filosofía.

Si damos crédito a san Jerónimo,[61] el filósofo entonces de moda era Sotión de Alejandría, que difundía las ideas de origen pitagórico sobre la migración de las almas y recomendaba a sus alumnos no comer ningún tipo de carne.[62] Séneca nos dice que escuchó sus lecciones cuando todavía no había abandonado la infancia,[63] y que se convirtió al régimen preconizado por su maestro, se acostumbró a él y, durante un año, se abstuvo completamente de ingerir carne.[64] Si renunció al régimen, fue a instancias de su padre, que temía que los delatores elaboraran un informe pérfido acerca de la conducta del joven, y lo confundiesen así con uno de los devotos de los cultos

59. *Véase* pág. 54.

60. *Ad Luc.* 58, 5.

61. *Chron.*, ad ann. 13: *Sotio, philosophi Alexandrinus, praeceptor Senecae clarus habetur*. Pero es posible, si no probable, que san Jerónimo se confundiera con Sotión de Alejandría, el peripatético que vivió a comienzos del siglo II a. C.

62. *Ad Luc.* 108, 17-20.

63. *Ibid.* 49, 2: *modo apud Sotionem puer sedi*.

64. *Ad Luc.* 108, 17-22.

egipcios y judaicos que eran entonces objeto de medidas represivas.[65] Ahora bien, una indicación de Tácito[66] nos informa de que esas medidas se tomaron en el 19 d. C. En consecuencia, fue a partir del 17 d. C., como más pronto, o del 18, cuando Séneca fue oyente de Sotión. La hipótesis concuerda perfectamente con la fecha del 1 a. C. para el nacimiento de Séneca: todavía *puer*, no había vestido la toga viril. Es cierto que Gayo César, el futuro emperador Calígula, la vistió a la edad de diecinueve años.[67] Pero la edad normal para esa ceremonia eran los quince años cumplidos, y diecinueve años es, evidentemente, el límite extremo, y sería completamente inverosímil que el joven, si había nacido en el 4 a. C., como con frecuencia se pretende, siguiera siendo *praetextatus* en el 17 d. C., es decir, como más pronto, a los veintiún años.

No carece de importancia constatar que la enseñanza «pitagórica» de Sotión se le presentara al padre de Séneca como peligrosamente parecida a las doctrinas religiosas egipcias y judías, que provocaron las medidas represivas del Senado. No se trataba tan solo de una eventual semejanza externa fundada en los «tabúes» alimentarios, como se sostiene a menudo, sino de un parentesco espiritual profundo. Séneca se abstuvo de alimento cárnico para desarrollar la agilidad de su mente, que recargaba la preponderancia de los elementos corporales, multiplicados por la ingestión de carne.[68] Principio pitagórico que encontramos también en Apolonio de Tiana:[69] preocupación por la pureza a la vez religiosa y espiritual, que es análoga a la que testimonian los sacerdotes isíacos, vestidos, como Apolonio, de lino, sin nada que deba su origen a un animal. Es de destacar que las austeridades de Séneca hacia sus diecisiete años son parecidas

65. *Ibid.* Séneca dice, sin duda, que su padre «*calumniam non timebat*», pero esta posibilidad está evidentemente presente en su mente, aunque lo niegue.

66. *Ann.* II, 85.

67. Suet., *Gaius*, 10.

68. *Ad Luc.* 108, 22: *agitatiorem mihi animum esse credebam*.

69. Filóstrato, *Vita Apoll.* 1, 8.

a las que se impuso Apolonio de Tiana siendo todavía efebo.[70] Ahora bien, la etapa de efebo de Apolonio coincide poco más o menos exactamente con el final de la *puerítia* de Séneca, que es casi coetáneo suyo.[71] Por tanto, parece natural que Séneca haya sido alcanzado también por esa ola de misticismo o, si se prefiere, de religiosidad platónico-pitagórica que, de un extremo a otro del Imperio, conquistaba las almas.[72] Como Apolonio, dominado por la idea de la supremacía de las fuerzas espirituales y por la creencia instintiva, quizá más implícita que explícita, en un dualismo extraño al estoicismo ortodoxo. Séneca, a decir verdad, no recibió la influencia directa de las creencias orientales, nunca se convirtió al judaísmo y nunca fue un iniciado isíaco: dista mucha de parecerse a Apuleyo y no tiene nada de un mago. Ironiza sobre el carácter divino atribuido a Platón por parte de los «*magi*»,[73] y desde luego no cree que el hombre pueda influir en la voluntad de los dioses. Y sin embargo, llega a dar de la filosofía —o más bien de la sabiduría, *sapientia*, que es el objeto hacia el que tiende la filosofía— una imagen de la que no habría renegado el mago de Tiana. La sabiduría, dice, «nos descubre la naturaleza y atributos de los dioses, los poderes infernales, los lares, los genios, las almas que han conseguido la segunda categoría de dioses, dónde está su morada, cuál es su actividad, su poder, su voluntad».[74] Frases dig-

70. *Id.*, *ibid.*, donde se precisa la edad que tenía entonces Apolonio. Añadiremos que este, como Sición, se abstenía de beber vino.

71. La edad de Apolonio la proporciona Filóstrato, *op. cit.*, VIII, 28 y ss.: muerto bajo el breve reinado de Nerva, había alcanzado una edad que algunos decían de ochenta y otros de noventa años.

72. *Ad Luc.* 108, 22: *alienigena tum sacra movebantur*. Sobre el significado de esta expresión, que no designa las procesiones isíacas, como se dice a veces, ni las manifestaciones de las religiones orientales, *véase* Serv., *Ad Aen.* IV, 301: *moveri enim sacra dicebantur cum solemnibus diebus [pág. 147] aperiebantur templa instaurandi causa... Hoc vulgo apertiones appellant*. La expresión significa, pues, entregarse a actos de devoción públicos.

73. *Ad Luc.* 58, 31. Los *magi* argumentaban con el hecho de que Platón había muerto exactamente a la edad de ochenta y un años, el día de su cumpleaños.

74. *Ad Luc.* 90, 28 [sobre esta epístola y sobre la polémica contra Posidonio,

nas de un platónico, y que, ciertamente, no están inspiradas en Posidonio, contra quien se dirige esta epístola, sino que ponen de manifiesto, desde lo más profundo de su conciencia, una convicción que ha hecho suya desde su primer contacto con la filosofía. Al igual que los platónicos, Séneca constata que únicamente la contemplación de nuestra alma puede discernir las verdades divinas, porque la vista del cuerpo es demasiado débil para tan grandiosos espectáculos.[75]

En verdad, una reflexión más madura le arrebató por momentos esta fe de su infancia, pero él se resistía a renunciar a ella, y seguía comportándose así, como un platónico, para quien la falta de certeza se compensa con el «bello riesgo» o la opinión probable, es decir, la falta de una adhesión total de la mente se contenta con la del corazón. Esa es la confidencia que hace a Lucilio e, indirectamente, a la posteridad, en una de las últimas epístolas conservadas,[76] donde observa que la creencia en la inmortalidad del alma (una convicción que poseía Apolonio de Tiana y que transmitió a uno de sus discípulos póstumos) es un sueño feliz, del que resulta doloroso ser arrancado bruscamente.

Parece pues que, en realidad, más que a la enseñanza de su maestro Sotión, y otros, Séneca deba a las corrientes de pensamiento contemporáneas de su adolescencia los estratos más profundos de su filosofía, una experiencia anterior a la adquisición libresca. Sotión fue aparentemente el mediador gracias al cual adquirió esta experiencia, pero es muy cierto también que la iluminación que penetró entonces al joven no era muy deudora de la dialéctica ni de los argumentos técnicos de la escuela: la palabra del maestro no hizo más que abrir la vía a las influencias difusas en la Roma y en el Imperio de aquella época, cuando Tiberio, el príncipe ya solitario, consultaba a su astrólogo Trasilo, y cuando todavía no se había perdido el re-

---

véase S. Blankert, *Seneca (Epist. 90) over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron*, Diss. Ámsterdam, 1940, y págs. 353 y ss.]

75. *Ibid.*: *nam ad spectacula tam magna hebes visus est.*

76. *Ad Luc.* 102, 1-2.

cuerdo de un tiempo en que, en torno a un Augusto que envejecía, los jóvenes ambiciosos pedían a los magos revelaciones sobre el porvenir que deseaban. Y fue precisamente en el año 17 d.C., bajo el consulado de C. Celio Rufo y de L. Pomponio Flaco, cuando se adoptó un senadoconsulto que castigaba con la *interdictio aqua et igni*[77] a los *mathematici* que se entregaban a la adivinación. Y si es verosímil que Germánico experimentase alguna simpatía hacia las creencias místicas, calificadas muy genéricamente como pitagóricas,[78] tales simpatías no eran compartidas en absoluto por Tiberio, que evidentemente consideraba muy peligrosas esas corrientes de pensamiento contrarias al orden romano.

Tendremos que volver sobre la formación filosófica de Séneca, quien, después de Sotión, tuvo como maestros a estoicos menos impregnados de misticismo.[79] Retengamos solo que se entregó con pasión a este estudio durante el fin de su adolescencia, a despecho de su padre que «odiaba la filosofía»,[80] y que, a su primera experiencia, que debía a Sotión, y a este primer contacto con las formas más místicas de la espiritualidad de entonces, vino a añadirse un conocimiento más exacto de las doctrinas. Conocimiento que no dejará de ahondarse a lo largo de su vida.

Sin embargo, todavía sometido a la tutela paterna, Séneca no podía permanecer eternamente en la escuela de los filósofos; tenía que iniciar una de las carreras, ecuestre o senatorial, a las que lo destinaba su rango. Eligió, o fue elegida para él, la carrera senatorial. Hacia su vigésimo año, ciertamente, como era costumbre, Séneca ejerció las funciones preparatorias al *cursus honorum*, pero no sabemos exactamente cuáles. Sin duda, un servicio militar más teórico que real, y que, verosímilmente, no le obligó a abandonar Roma,

77. *Collatio mosaicarum et romanarum legum*, XV, 2 (*véase* J. Carcopino, *Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines*, París, 1963, pág. 106).

78. J. Carcopino, *op. cit.*, págs. 150 y ss.

79. *Véanse* II parte, págs. 241 y ss.

80. *Ad Luc.* 108, 22. *Véase* también pág. 53, n. 23.

había sido precedido por uno de los cargos del vigintivirato.[81] Esto no abría el acceso al Senado, pero constituía la primera formación administrativa de los futuros pretores y de los futuros cónsules, gobernadores de provincias o jefes de ejércitos. No disponemos de ningún testimonio directo sobre este período de su vida, pero Séneca tuvo que superar estos primeros grados del *cursus* para poder acceder a la cuestura, como sabemos que hizo a su regreso de Egipto.[82]

En este mismo período, sujeto a la influencia paterna, Séneca parece haber relajado un poco su interés por la filosofía y haber practicado apasionadamente la retórica. Con un gran éxito, porque, a su edad madura, será considerado como uno de los principales oradores de su tiempo, y los críticos modernos no han dejado de subrayar que su obra filosófica está casi enteramente dominada por la preocupación de «hablar con elocuencia». Podemos afirmar también que, en esos años que sucedieron al final de su adolescencia, perfeccionó sus estudios literarios y leyó asiduamente a los poetas: durante toda su vida, citará con frecuencia a Virgilio y Ovidio, y lo hará de memoria. Los coros de sus tragedias están impregnados de reminiscencias de Horacio. Amante de la poesía, él mismo compuso epigramas; más tarde,[83] se reveló como un poeta trágico, tal vez uno de los más grandes de Roma. Poco a poco, su mente se fue abriendo a todos los conocimientos y a todas las actividades de la sociedad contemporánea. Séneca se convirtió en un «hombre de mundo», y esta nueva orientación de su vida, natural si se tiene en cuenta la condición de su familia y las capacidades naturales que poseía, no deja de contrastar con la vocación profunda cuya llamada sintió a los diecisiete años, y que lo llevaba a meditar sobre el misterio del mundo. Se acababa de entablar el combate entre las dos tendencias, un combate que proseguiría hasta el final, con preponderancia a veces de una y a veces de

81. Estos cargos incluían, como es sabido, los *tres viri capitales*, los *tres viri monetales*, los *quattuor viri viarum curandarum*, y los *decem viri stlitibus iudicandis*.

82. *Véase* pág. 80.

83. *Véanse* págs. 412 y ss.

la otra, aunque la vida espiritual de Séneca no dejará de profundizarse en cada etapa, porque cada victoria en él no se obtendrá al precio de una mutilación de la otra parte de sí mismo, sino de una inflexión de su ser.

Durante algunos años, su estado de salud le impondrá una pausa y retrasará las elecciones, obligándole a interrumpir la carrera oficial. La enfermedad comenzó con catarros persistentes, acompañados por fiebres ligeras, que aparecieron al final de la *adulescentia*, es decir, quizá, hacia sus veinte años, o un poco después.[84] Al principio no se le prestó ninguna importancia, pero el mal se agravó y le provocó un adelgazamiento extremo. Al mismo tiempo, la debilidad física vino acompañada por un desánimo total, una astenia moral tan grande que estuvo obsesionado por la idea del suicidio, y más tarde confesará que no se apartó de ella más que por el pensamiento de la desesperación que entonces experimentaría su padre, que había llegado ya a la vejez.[85] A su alrededor, sin embargo, la gente se preocupaba: el mal, lejos de aplacarse, se acrecentaba, y Séneca era evidentemente incapaz de asumir funciones de una alguna importancia. Hacia el 25 d.C., había alcanzado la edad para aspirar a la cuestura, pero aparentemente carecía de la fuerza y de la voluntad para entrar en el Senado. Se pensó, sin duda por consejo de los médicos, que una estancia en Egipto podría ser benéfica: la sequedad del clima y la suavidad del invierno podían realizar milagros, y se decidió que Séneca fuera a visitar allá a la tía que, tiempo atrás, lo había llevado en sus brazos y, ahora, se convertiría en la enfermera más abnegada.[86]

84. *Ad Luc.* 78, 1: *vexari te distillationibus crebris ac febriculis, quae longas distillationes et in consuetudine adductas, sequuntur, eo molestius mihi est quia expertus sum hoc genius valetudinis, quod inter initia contempsi: poterat adhuc adulescentia iniurias ferre et se adversus morbos contumaciter gerere. Deinde succubui et eo perductus sum ut ipse distillarem ad summam maceriam deductus.*

85. *Ibid.*: *saepe impetum coepi abrumpendae vitae, patris me indulgentissimi senectus retinuit.* Su padre tenía entonces alrededor de setenta y cuatro años.

86. *Ad Helv.* 19, 2: *...illius pio maternaque nutricio per longum tempus ager comitatu.*

Ignoramos en qué fecha Séneca partió hacia Egipto. Únicamente sabemos que regresó el año 31, muy probablemente en primavera, en compañía de C. Galerio y su tía, cuando el prefecto fue reclamado a Roma.[87]

LA ESTANCIA EN EGIPTO

Nos gustaría saber con alguna precisión qué significó para Séneca esta estancia en Egipto que duró, probablemente, unos cinco años como máximo, tal vez un poco menos.[88] Lamentablemente, las obras suyas conservadas solo nos suministran indicaciones muy imperfectas, y también aquí será necesario recurrir a cotejos y a conjeturas.

Ciertamente, Séneca no permaneció todo el tiempo en Alejandría, cuyo clima le resultaba seguramente menos propicio, al menos durante el invierno, que el del Alto Egipto: tenemos una prueba indirecta en una glosa de Servio a la *Eneida*, donde se conservan algunas informaciones sobre la obra que compuso Séneca sobre la *Geografía y la religión de Egipto*.[89] Sabemos de este modo que mencionaba el paraje de Philae, con sus pantanos llenos de papiros y sus aguas profundas. Fue allí, añadía Séneca, donde los egipcios habían apaciguado finalmente a la diosa Isis, irritada por no encontrar los miembros dispersos de su marido Osiris, a quien había matado Tifón. Fue allí también donde, finalmente, ella habría enterrado el cadáver de Osiris, al considerar que en esos pantanos estaría seguro. Séneca hablaba también de la misteriosa isla de Abatos —es decir, la Inaccesi-

87. *Ad Helv.* 19, 4: Séneca, espectador de la valentía de su tía cuando perdió a su marido: «*in ipsa... navigatione*». Para la fecha, *véase* pág. 58 y n. 45.

88. La distancia que separaba el vigintivirato (acabado) y el 31 d. C. Después de lo cual venía un año de servicio militar, pero es posible que Séneca lo hubiera cumplido en Egipto, en la *cohors* del prefecto. Es muy probable que, en el momento de su partida, no hubiera alcanzado todavía la edad legal para la cuestura, es decir, los veinticinco años.

89. Serv., *Ad Aen.* IV, 154: *Seneca scripsit de situ et de sacris Aegyptorum*.

ble—, cercana a Philae, donde únicamente podían penetrar los sacerdotes iniciados, durante algunas ceremonias. Séneca se hacía eco de la etimología que los intérpretes griegos de los ritos y las leyendas indígenas daban del nombre de Philae. La isla había sido llamada así, decían, porque Isis había sellado allí su amistad con los egipcios. Además, aceptaba la idea de la identificación del pantano de Philae con el del Éstige, prototipo y sin duda origen del mito griego.

Algunos elementos de este texto fueron retomados por Séneca en un pasaje de sus *Cuestiones naturales*,[90] donde encontramos indicaciones complementarias. Este islote de Abatos era el lugar, dice Séneca, donde comenzaba a hacerse sensible la crecida del Nilo.[91] Los modernos identifican Abatos con la isla de Senem (actualmente Bigeh),[92] una de las tumbas de Osiris. En esa localidad debía haber un artefacto para la medida de las aguas del Nilo, pero, sobre todo, en ese lugar de culto, Osiris seguía siendo lo que había sido mucho tiempo atrás, el dios del Nilo, el señor de las crecidas fecundantes. La interpretación funeraria del emplazamiento parece muy reciente: es probablemente de origen tolemaico y se desarrolló en la época en que, con la religión de Serapis, la figura de Osiris como «dios de los Muertos» se volvió preponderante en la devoción popular. En cualquier caso, las indicaciones, por sumarias que sean, proporcionadas por el fragmento de Séneca bastan para mostrarnos su curiosidad por las antigüedades egipcias y, aun más, por las tradiciones sagradas, donde parece encontrar la explicación de las leyendas clásicas. Evidentemente, se había desplazado al lugar, había visto los emplazamientos y escuchado los relatos de los sacerdotes. Para ello, probablemente, se había dirigido a los egipcios helenizados, esos teólogos que, según una tradición ya antigua (cuyo más ilustre representante, en la época de los dos primeros Ptolomeos, había sido Manetón),

90. IV, 2, 7.

91. *Ibid.*: *illa primum saxa auctum fluminis sentiunt*.

92. V. Kees, art. «Senis», en *R.E.* II A, col. 1465-1466; E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines de Philae*, II, París, 1969, pág. 32.

veían en la mitología y en las creencias helénicas el eco más o menos deformado de las «verdades» egipcias. Más tarde, encontraremos, en el entorno de Séneca, en la corte de Nerón, al «escriba sagrado» Cheremón, que fue uno de los preceptores del joven príncipe.[93] No nos es posible afirmar que este mismo Cheremón hubiera sido su informador durante su estancia en Egipto, pero la cosa no habría tenido nada de inverosímil. Cheremón era un sacerdote egipcio, pero había adoptado la filosofía estoica, y su ambición consistía en descubrir analogías entre la religión de Egipto y la doctrina de Crisipo. Quizá fue de él de quien Séneca tomó las informaciones sobre los cometas, si es posible al menos reconocer a Cheremón en el misterioso Charimandro que se cita en las *Cuestiones naturales*.[94] De hecho, Cheremón había escrito un libro sobre los cometas,[95] y es fácil pensar que Séneca, al tratar el mismo tema, se hubiera inspirado en él.

Pero aún hay más: en otro pasaje de las *Cuestiones naturales*,[96] Séneca expone, aceptándola, la «teoría de los egipcios» según la cual existen cuatro elementos fundamentales, compuestos cada uno por dos parejas. Así, el aire es o bien masculino, o bien femenino, y lo mismo sucede con el agua, la tierra y el fuego. Se ha querido ver en estas ideas el eco lejano de las Enéadas de la teología egipcia.[97] Pero, para componer una Enéada, falta un elemento: es del todo arbitrario introducir, en superposición a una pareja cualquiera, la noción de «*pneuma*», como sugiere E. Bréhier. Es mucho más tentador pensar

93. Sobre Cheremón, *véase* E. Zeller, «Die Hieroglyphiker Chäremon und Horapollo», en *Hermes* XI (1876), págs. 430-433; Schwartz, *R.E.* III, col. 2025-2027; Th. Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, II, Bonn, 1923, págs. 179-184. *Véase* pág. 159.

94. VII, 5, 3.

95. Orig., *Contra Celso* I, 59.

96. III, 14, 2 (ed. Oltramare).

97. E. Bréhier, *Les idées... de Philon d'Alexandrie*, 2ª ed., París, 1925, pág. 288. Para obtener una Enéada, habría que superponer a estas parejas un elemento «dominante», un πνεῦμα; tendríamos así una interpretación estoicizante de la Enéada egipcia.

que la teoría a la cual Séneca hace alusión es, en realidad, la interpretación cosmológica de una Ogdóada, y de la más célebre entre ellas, la de Hermópolis, en la que las divinidades se escinden, como en este caso, en parejas masculino-femenino. En la formulación clásica de esta Ogdóada, encontramos precisamente un doble símbolo para el agua, que puede considerarse a la vez como masculina y como femenina.[98]

Tales especulaciones son solo posibles si su autor está familiarizado con la lengua egipcia y la escritura sagrada, es decir, los jeroglíficos, que son considerados entonces como una expresión de la realidad cósmica y divina.[99] Es tentador evocar la figura de Cheremón, autor de una obra sobre la escritura simbólica del antiguo Egipto.[100] Cheremón también dejó una obra sobre la vida de los sacerdotes

98. Sobre la Ogdóada de Hermópolis, *véase* Vandier, *La réligion égyptienne*, 2ª edición, París, 1949, págs. 34-35 y 63 y ss. Las cuatro parejas divinas que la componen no eran, antiguamente, parejas de elementos (como tampoco lo eran, por lo demás, las divinidades de la Enéada, cuatro parejas creadas por un demiurgo: 4 x 2 + 1), sino, al parecer, principios abstractos: Nun y Naunet representan al océano primordial; Huh y Haudet parecen expresar la idea de eternidad; Kuk y Kauket, la idea de la oscuridad, las tinieblas anteriores a la aparición del sol; la pareja Niau y Niat puede asimilarse al «soplo de Dios» que planea sobre la superficie de las aguas. Sin embargo, esos principios pueden considerarse la causa principal de los elementos, lo que vendrá a dar vida a la creación solar: un sol que saldrá del huevo fabricado por las ocho divinidades de la Ogdóada y que, como en la doctrina estoica, será el supremo plasmador y regulador del mundo (*véanse* págs. 80-81). Es inútil suponer, como hace S. Donadoni, «A proposito di un passo di Seneca», en *Riv. di Storia della Filosofia*, IV, 1949, págs. 47-49 (que correctamente relaciona la Ogdóada de la que habla Séneca con el sistema hermopolitano), que la teología hermopolitana había sufrido la influencia helénica. La «bipolaridad» de los elementos es típicamente egipcia. Pensamos más bien en una reflexión sobre el tema egipcio. *Véase* Jámblico, *De Mysteriis* VIII, 3.

99. Esta idea, que la lengua egipcia es «connatural a los dioses», se encontrará todavía expresada en Jámblico, *De Mysteriis Aegyptorum* VII, 4; *véase* Apuleyo, *De Plat...*, § 186 (ed. J. Beaujeu). Pero sabemos que se trata de una creencia atestiguada en todas las épocas de la civilización egipcia.

100. Tzetzes, *Hist.* V, 396.

egipcios y las profundas razones de su ascetismo: «tabú» de la carne y el vino, y deber de pureza, que les impide tocar todo lo que está muerto.[101] Está claro que Séneca tenía que encontrar en él las ideas que lo habían entusiasmado una decena de años antes y a las que había renunciado por consideración hacia su padre.

Por otra parte, e independientemente de toda consideración filosófica o religiosa, la estancia en Egipto reveló a Séneca una verdad política: Egipto era un territorio aparte, en el seno del Imperio, donde el Príncipe se convertía en un dios. Poco antes Germánico había ido, sin la autorización de Tiberio, a explorar esa parte del territorio romano. Se había sentido atraído primero, sin duda, por razones ajenas a la política, para indagar también en las tradiciones sagradas. Pero, pronto, tuvo que protegerse contra tentaciones análogas a las que había experimentado Galo, en tiempos de Augusto, y a las que había sucumbido. Egipto permanecerá como trasfondo de los problemas del Imperio bajo los reinados de Calígula y luego de Nerón. No carece de interés constatar que Séneca, que llevó, durante largos años, la dirección efectiva de los negocios, se hubiera iniciado en la mentalidad tan original de ese país, que irradiaba en el resto del Imperio gracias a las capillas de Isis y Serapis. No se trata tanto de un problema económico —se suele repetir que los emperadores prohibían a los senadores adentrarse en Egipto para evitar cualquier intento de privar a Roma de las fuentes de su abastecimiento de trigo—, como de un problema ligado a la definición misma y a la naturaleza de la monarquía imperial. En Egipto es donde se creía que se encontraban las fuentes originarias del pensamiento religioso: los sacerdotes egipcios detentaban los secretos de toda teurgia, y son los más hábiles adivinos y los teólogos más competentes. Cualquiera que hubiera sido iniciado en sus misterios y se hubiera convertido en un experto poseería un poder y un saber que lo elevaría por encima del resto de los seres humanos y del propio Príncipe.

Por todas esas razones, sospechamos que Séneca no se mantuvo

101. Porfirio, *apud* Eusebio, *Praep Ev.* V, 10, pág. 197 D.

ajeno al gran movimiento de ideas que agitaba entonces a los pensadores, en Alejandría, y tendía a unificar, en un poderoso sincretismo, las diferentes corrientes de pensamiento que se repartían el mundo oriental. «Justificar», a la luz del racionalismo helénico, las viejas creencias egipcias, interpretar de una manera simbólica los mitos cuya verdad esotérica se disimulaba bajo las apariencias de cuentos populares, todo eso era una auténtica tentación para una mente tan ávida de novedades como la de Séneca, y ávida, sobre todo, de remontarse a las fuentes de las cosas para descubrir su razón de ser. A pesar de lo que se haya dicho de él, Séneca poseía un espíritu científico, interesado por la realidad del mundo y deseoso de verdad.

Ahora bien, al lado de los medios indígenas, cuyo representante más autorizado era, sin duda, Cheremón, Alejandría contaba también con una importante colonia judía, en cuyo seno se elaboraba paralelamente un sincretismo análogo. Esta comunidad ha quedado simbolizada para nosotros en el nombre de Filón, que, bajo el reinado de Tiberio, se encontraba en el apogeo de su influencia. Filón, como Cheremón, se había propuesto como tarea tender un puente entre el helenismo y el pensamiento religioso de su pueblo. Pero, mientras que Cheremón quería dar cuenta de la tradición sagrada egipcia, Filón se proponía «justificar» la tradición judaica basándose en la estoica. Séneca, que parece haber tenido al menos algunos contactos con pensadores similares a Cheremón, ¿llegó a conocer a Filón? ¿Tuvo acaso algún contacto con el judaísmo alejandrino? Sobre este punto, igualmente, nos vemos obligados a confesar nuestra ignorancia, o al menos nuestra incertidumbre.

Es evidente que, más de una vez, se dan puntos de encuentro entre el pensamiento de Filón y el de Séneca. Pero esas consonancias pueden explicarse cada vez por referencia a una fuente común y, más generalmente, a las posiciones del estoicismo clásico. De ahí que esas similitudes no sean nunca decisivas. Séneca, en las obras que se conservan, no hace ninguna alusión al pensamiento judío y, por consiguiente, no tenemos ningún texto capaz de precisar, sin equívoco

posible, la posición de Séneca en relación con el pensamiento judío. Sin embargo, un fragmento, conservado accidentalmente por san Agustín, nos invita a pensar que su juicio no era enteramente desfavorable y, lo que es más importante, que había reflexionado sobre el problema.

Al decir de san Agustín, Séneca detestaba a los judíos:[102] *sceleratissima gens*, habría escrito. Pero es evidente que, en este caso, pensaba sobre todo en su actitud política, en las consecuencias de su particularismo religioso, en los numerosos motines que protagonizaban sus comunidades en todo Oriente, por su negativa a tributar a los emperadores el culto habitual. Quien habla aquí es el ministro de orden público, más que el filósofo. En efecto, la misma cita, referida por san Agustín, rinde al pueblo judío un homenaje de un alcance especial, puesto que le concede el privilegio de conocer «las razones de sus ritos».[103] Y eso significa que, para Séneca, la ley mosaica se basa en la razón, una razón que escapa a la mayoría de los judíos, pero que no por ello es menos real. Ahora bien, sabemos que esta interpretación racionalista de la Ley es el objetivo principal que se propuso Filón en toda su obra.

Sin embargo, si las tendencias generales de la exégesis estoica del judaísmo le son familiares, si llega hasta admitir su principio, no adopta todos sus desarrollos ni todas sus conclusiones. En una ocasión, en las *Epístolas morales a Lucilio*, Séneca ha interpretado un rito judío: la prohibición de encender el fuego el día del *sabbat*.[104] Ahora bien, las razones que da de esta prohibición no son enteramente las mismas que las invocadas por Filón en su comentario a las «leyes

102. *Ciudad de Dios* VI, 11 (fr. 42 Haase). Al decir de san Agustín, Séneca acusa a los judíos de haber «dado leyes a sus vencedores». Agustín cita este pasaje del *De superstitione*, no datado. *Véase* también G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca*, Brescia, 1977, y *véase* pág. 307.

103. Fr. 43 Haase: *illi tamen causas ritus sui noverant. Maior pars populi facit quod cur faciat ignorat.*

104. *Ad Luc.* 95, 47.

especiales».[105] En lugar de señalar, como este último, que el fuego es el instrumento por excelencia del trabajo servil (de los «oficios»), Séneca observa únicamente que, en efecto, los dioses no tienen necesidad de luz y que, además, a los hombres no les gusta nada el humo. La ironía casi volteriana de la observación no manifiesta aparentemente una simpatía intelectual profunda por la ley judía.

Pero el problema se complica si se observa que el pasaje relativo al fuego que no se puede encender el día del sábado se encuentra en una epístola que tiene fundamentalmente como objeto la crítica de toda moral que no sea parenética, es decir, una ciencia empírica de las acciones particulares. Esta crítica la toma prestada directamente del estoico Aristón.[106] Ahora bien, es digno de destacar que la misma crítica se encuentre igualmente en Filón, y casi en los mismos términos: Moisés, dice Filón, quiso evitar dar órdenes puras y simples, e intentó dar cuenta de sus leyes mostrando que la comunidad particular de los judíos no era más que una imagen de la comunidad universal.[107] Incluso nos inclinaríamos a pensar que Séneca y Filón se inspiraron, independientemente uno del otro, en Aristón, si Séneca no introdujera una referencia a una costumbre judía que, con toda probabilidad, no mencionaba Aristón. ¿Es una casualidad? La explicación radica quizá en un recuerdo de Séneca que, a treinta años y más de distancia, se acuerda de las discusiones sobre la parenética que apasionaban a los judíos alejandrinos: la atmósfera espiritual en la que piensa el problema no es la de la escuela, sino la mucho más vasta y compleja que había aprendido a conocer durante su estancia en Egipto. Los problemas tradicionales se iluminan, para él, bajo una nueva luz: ya no son internos al Pórtico, sino que se someten a la prueba de la conciencia humana, en sus múltiples situaciones. Los resultados que los estoicos dan por adquiridos tienen la ambición de

105. Filón, *De spec. legibus* II, 65.

106. *Ad Luc.* 94, 2-5.

107. Filón, *Moisés* II, 51 y ss. *Véase* E. Bréhier, *op. cit.*, págs. 15 y ss., que remite a Filón, Josefo 52; 144-148.

poseer un valor universal, pero es necesario probar su validez no solo entre los griegos o los romanos, sino entre todos los hombres de buena voluntad, sea cual sea su experiencia religiosa y moral.

Haya conocido o no las tentativas de Filón, Séneca concuerda con él en algunos puntos esenciales. Como él, afirma que la filosofía no se propone un fin terrestre, como podría ser la felicidad de los hombres, sino que «aspira a más alto: examino —dice ella— el universo entero y no me limito al ámbito de la convivencia humana, contentándome solo con persuadiros o disuadiros».[108] Tanto para Séneca como para Filón, la filosofía es un sistema de pensamiento total, que no tiene otra fuente ni otra finalidad que Dios.

Una comparación detallada entre la obra de Filón y la de Séneca no daría sin duda muchos resultados positivos.[109] Sin embargo, en ambos, domina el principio de que toda filosofía culmina en una teología y no puede limitarse a ser una moral. Esta primacía de lo divino, de la experiencia de dios o, más generalmente, de lo divino en el mundo, es una exigencia general del pensamiento en ese siglo. Reducir, como se hace con demasiada frecuencia, la filosofía de Séneca a una moral equivale a mutilarla gravemente. El precepto, para él, no es más que una forma inferior de la filosofía, que solo se justifica si la meditación ha establecido primero, de manera incontestable, los principios centrales de la ética, principios que se deducen de los caracteres fundamentales de Dios.

De este modo, Séneca se ve reconducido a sus primeros entusiasmos, a la vez por el pensamiento egipcio y por el de los judíos helenizados de Alejandría. Y la aportación más cierta, o como mínimo más probable, de sus años egipcios, fue la renovación de una experiencia de Dios.

108. E. Bréhier, *ibid.*, pág. 15, que cita a Séneca, *Ad Luc.* 95, 10.

109. P. Boyancé, *Echos des Exégèses de la mythologue grecque chez Philon*, Colloque philosophique, Lyon, 1966, pág. 178. *Véase*, en general, J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, París, 1958 (y la recensión de P. Boyancé en *REG* LXII, 1959, págs. 377 y ss.).

Los estoicos, cuya doctrina había conocido Séneca a través de Átalo y sus otros maestros,[110] habían topado con el problema de Dios y, la mayoría de las veces, se habían esforzado en resolverlo en términos de pura razón, si se exceptúa Cleantes. Identificaban a Dios con la Naturaleza y con el Ser. Ese Dios era el término último de su dialéctica, aquel de quien emanaba el Logos creador, el «razonamiento en marcha».[111] Pero el término de «Dios» no se dejaba descargar fácilmente de sus elementos afectivos, de su carga emotiva. Cada vez que hombres formados en una sociedad distinta de la Atenas racionalista del siglo IV a.C. se ocupaban del estoicismo, el dios estoico volvía a recuperar su pleno valor religioso. En ningún lado resulta más evidente que en la obra de Filón, para quien la significación profunda del judaísmo consiste precisamente en ser una revelación abierta sobre la realidad mística hacia la que tiende, disimulándola y de modo indirecto, el análisis abstracto y conceptual de los filósofos griegos.[112] Recientemente, se insistió en la banalidad de los temas de que se ocupa Filón en todos sus escritos: en ellos no hay ninguno que no retome ideas ya expuestas por Crisipo, Zenón, Platón y otros.[113] Pero la originalidad de Filón no reside en el contenido puramente intelectual de estos temas, sino en el redescubrimiento de su fuerza mística. Poco a poco, en torno a Filón, y en buena parte gracias al judaísmo, el racionalismo helénico comienza a no ser considerado como un fin en sí mismo, sino que se discierne en él como una «preparación evangélica», a la espera de una revelación que será lo único que le confiera todo su sentido.[114]

110. *Véanse* págs. 164 y ss.

111. E. R. Goodenhough, *An introduction to Philo Iudaeus*, Yale, 1940, págs. 82 y ss.

112. *Id., ibid.*, pág. 65.

113. E.-P. Festugière, *La révélation d'Hermès-Trismégiste*, II, Le Dieu cosmique, París, 1949, *passim*.

114. *Id., ibid.*, pref. pág. XVI, observa que «la religión del dios cósmico nunca implicó un culto. Nunca tuvo en absoluto templos ni imágenes... Y si es cierto que la intención del autor del *Epinomis* fue sustituir el culto de los dioses cívicos

Séneca no ignora esta espera de Dios. Una espera iniciada sin duda alguna cuando escuchaba a Sotión, y que le confirmó la estancia en Egipto. Una espera que parecía haber sido en parte colmada en el curso de los últimos años del filósofo, cuando se elevó hasta la concepción de un dios personal, ese dios que contempla a Catón, en la arena de la vida, reñido con la Fortuna."[115] Eso no lo deberá al estoicismo clásico, ni al Medio Pórtico, al cual el misticismo parece haber sido muy ajeno. Muchos críticos modernos se ven tentados a atribuir tales pasajes a la retórica: Séneca no habría hecho más que desarrollar en ellos, con los solos recursos de su imaginación, aunque no de su sensibilidad, invenciones destinadas a conmover al lector. Pero esto equivale a olvidar que el propósito mismo de esta meditación sobre Dios, tan «literaria» como se quiera, no es familiar a los estoicos anteriores, y constituye —excepción hecha siempre del caso de Cleantes— una novedad en la historia del estoicismo. Séneca puede servirse perfectamente de las mismas palabras que sus predecesores en la escuela, pero la intensidad afectiva del tono de sus argumentos y su insistencia en los atributos morales de Dios —y ya no,

---

por el culto de los astros, hay que reconocer que fracasó. No habrá una religión cósmica, en el sentido estricto de la palabra, hasta el siglo III de nuestra era, con la religión del Sol, que requerirá santuarios e imágenes... Para el período que nos interesa (*es decir, el siglo I de la era cristiana*), no se trata más que de una actitud religiosa. Y por lo demás, esta actitud solo se encuentra en la elite». Estas afirmaciones contienen una gran parte de verdad, pero no deben ocultarnos otro aspecto de la realidad, que ponen de manifiesto los testimonios arqueológicos. Es cierto, por ejemplo, que algunos cultos sirios, como los de Baalbek, son, desde la época de Augusto, cultos de ambición cósmica. El Apolo Helios de Pompeya nos hace pensar menos en el *Timeo* que en el Júpiter Heliopolitano. Se dan, en las religiones semíticas orientales, a partir de esta época (e incluso mucho antes de nuestra era), todos los elementos de un culto del *Cosmocrator*, y son precisamente estas tendencias las que se desarrollan con Filón y que se encuentran en el culto imperial de Calígula y de Nerón. Por otra parte, el semitismo occidental, representado en esta época por la religión solar egipcia, propiciaba el mismo desarrollo del culto de un Sol-rey. *Véase* pág. 119.

115. *De providentia*, 2, 9. Séneca, en esta época, ha superado la sesentena.

como en la época del primer estoicismo, y al parecer también en Posidonio, en sus atributos cósmicos o físicos— revelan un cambio de actitud con respecto al problema religioso: la intuición del corazón sustituye al conocimiento y las exigencias de la mente.

Por eso no es de extrañar que los pensadores cristianos hayan reconocido a Séneca, desde muy temprano, como a uno de los suyos. Algunas de sus afirmaciones podrían pasar por cristianas,[116] y no, ciertamente, porque le hubieran sido dictadas por un conocimiento del cristianismo, que no tenía ni podía tener (no hay nada en él que no pueda ser, en el plano de los conceptos, lógicamente deducido de los principios estoicos fundamentales), sino porque su actitud espiritual es la de su época, cuando a su alrededor el pensamiento religioso de Oriente experimentaba la influencia del monoteísmo judaico y de la tradición egipcia. Ahí donde la investigación rigurosamente filológica se ve conducida, a falta de textos y documentos precisos, a un callejón sin salida, el análisis interno permite, a nuestro modo de ver, colegir al menos una conjetura: su primera iniciación a la filosofía, y luego su estancia en Alejandría, dejaron en Séneca una huella profunda. El monoteísmo del Pórtico, en gran parte teórico, se volverá en él más emotivo y más carnal: de ciencia, la teología estoica se vuelve casi una religión.

EL REGRESO A ITALIA. GAYO

Sin embargo, la estancia en Egipto llegó a su fin. C. Galerio, tras dieciséis años de ejercicio de sus funciones, tuvo que regresar a Roma

116. Nos convenceremos de ello repasando las citas de Séneca en Tertuliano, Lactancio y san Agustín. Por ejemplo, el fr. 30 (Haase) = Tert., *Apolog.* XII, pág. 49; fr. 31 (*ibid.*) = Agustín, *Ciudad de Dios*, VI, 10; y, sobre todo, el fr. 123 (= Lact. VI, 25, 3): *in un suo unique (deus) consecrandus est pectore*. Sobre la utilización de las fórmulas (pero no del pensamiento) de Séneca por parte de los autores cristianos, *véase* Marion Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlín, 1970.

a comienzos del año 31. Sabemos que murió en el curso de la travesía y que, habiéndose levantado una tempestad, su cadáver, zarandeado de un lado a otro del navío, fue sujetado por la tía de Séneca.[117] A este incidente debemos la alusión que Séneca hizo, diez años más tarde, a este viaje de retorno, y sin la cual no sabríamos ni siquiera que hubiera ido a Egipto.

De regreso en Italia, Séneca se recuperó lo suficiente para retomar una vida normal. Sin duda, tuvo que padecer durante toda su vida crisis de enfisema,[118] pero, en comparación con su extrema debilidad de años anteriores, podía considerarse afortunado. Para satisfacer la ambición de un padre que seguía vivo (tenía ya ochenta y cinco años) y conservaba una mente despierta, debía proseguir la carrera pública y ejercer finalmente la cuestura que debía abrirle las puertas del Senado.

Séneca comenzó entonces un nuevo período de su existencia, diez años de vida mundana, entre sus treinta y uno y sus cuarenta y dos años, durante los cuales dio la impresión de haber olvidado un tanto su inicial vocación filosófica. Al menos, solo podemos fechar dos diálogos en este decenio, entre las obras que se conservan: las *Consolaciones a Marzia* y los tres libros del *De ira*; y entre las obras perdidas, únicamente se pueden atribuir a este período tres tratados de historia natural (*De lapidum natura*, *De piscium natura*, *De motu terrarum*).[119] En contraste, llegaron hasta nosotros los ecos de sus éxitos como orador y abogado. Pero también es cierto que Séneca no abjuró totalmente de la filosofía y, en el fondo de su corazón, no renunció a la vida interior que había experimentado. Mantuvo, por ejemplo, el hábito de practicar cada noche un examen de conciencia, durante el cual sometía a crítica las acciones de la jornada.[120] Y tam-

117. *Ad Helv.* 19, 4.

118. *Ad Luc.* 54, 1, en donde Séneca se queja de ataques de disnea que duran cerca de una hora, y que los médicos llaman «*meditatio mortis*».

119. *Véanse* págs. 303 y ss.

120. *De ira* III, 36, 1. Este testimonio, extraído del tercer libro del *De ira*, no

poco se deshizo de determinadas reglas de conducta y determinadas abstinencias.[121] Pero, en cierta manera, esa vida interior se adormeció, mientras se acumulaban éxitos y honores. Fue ese el período feliz, en el que, como dirá más tarde, nunca creyó del todo.[122]

A su regreso a Roma, Séneca se postuló a la cuestura. Hacía como mínimo seis años que tenía edad para hacerlo. Pero necesitaba, para obtener el derecho de ser candidato, apoyos en la corte. En un Senado diezmado después de la muerte de Sejano, aterrorizado por la terrible reacción contra los amigos del favorito caído en desgracia, ¿quién podía preocuparse por este joven enfermo, sin alcurnia, del que sin duda nadie conservaba un recuerdo muy preciso? Séneca padre era demasiado viejo para intervenir directamente y guiar a su hijo en medio de las complejas intrigas de la época. Una vez más, fue la hermana de Helvia quien intervino a favor de su sobrino. Séneca nos muestra cómo esta mujer reservada, modesta, lo más alejada posible de toda ambición mundana, se esforzó en reanudar las amistades necesarias en el mundo político romano, del que había estado ausente durante dieciséis años.[123] Fue ella quien se encargó de hacer lo que el prefecto de Egipto habría hecho, explotando el crédito del marido difunto, ejerciendo toda su influencia y, finalmente, alcanzando su objetivo.

El año exacto durante el cual Séneca fue cuestor no nos es conocido. Una hipótesis, sin embargo, es posible: durante la duración

---

puede ser anterior al curso del año 41 (*véase* pág. 266). Pero Séneca nos dice que este hábito del examen de conciencia data, en él, de la época en que seguía la enseñanza de los Sextios.

121. *Ad Luc.* 108, 15-16; Séneca nos informa que ha renunciado, para toda su vida, a las ostras y a las setas, así como a los perfumes, al vino y a los baños tomados según la tradición romana (sudoraciones, etc.).

122. *Ad Helv.* 5, 4: *numquam ego fortunae credidi, etiam cum videtur pacem agere, omnia illa quae in me indulgentissime conferebat, pecuniam, honores, gratiam, eo loco posui unde posset sine motu meo repetere.*

123. *Ibid.* 19, 2: *illa pro quaestura mea gratiam suam extendit et quae ne sermonis quidem aut clarae salutationis sustinuit audaciam pro me vicit indulgentia verecundiam.*

legal de su luto, la tía de Séneca apenas podía salir del retiro ni emprender los pasos necesarios. Ese luto duraba un año. La «campaña electoral» de Séneca no pudo comenzar, como más pronto, antes de la primavera del año 32. Es pues imposible, o al menos muy poco verosímil, que Séneca haya ejercido la cuestura antes de 33/34 (los cuestores se incorporaban al cargo el 5 de diciembre de cada año), si se admite que había sido designado durante el verano del año 33. Pero también es muy posible que hubiera sido designado tan solo en 34 y no hubiera ejercido efectivamente su magistratura más que en 34/35.

Más tarde, cuando regrese del exilio, a comienzos del año 49, Séneca será designado inmediatamente pretor, gracias al apoyo de Agripina.[124] Eso significa que, entre la cuestura y la partida hacia el exilio, a finales del 41 d. C., había ejercido la indispensable magistratura intermedia, es decir, o la edilidad plebeya, o el tribunado de la plebe.[125] Dado que era indispensable un intervalo de dos años entre dos magistraturas consecutivas, no habría podido superar esta etapa del *cursus* antes del año 37, como más pronto.

Se pueden considerar dos hipótesis, y únicamente dos: o bien Séneca fue cuestor en 33/34 y entonces solo pudo ser (por ejemplo) tribuno designado en el año 37 y ejercer su cargo entre el 10 de diciembre de 37 y el 10 de diciembre de 38; o bien su cuestura data de 34/35 y entonces su magistratura siguiente data de 38/39. Por tanto, es imposible situar la cuestura más tarde que 34/35, porque eso tendría como efecto el retrasar un intervalo equivalente la siguiente magistratura; ahora bien, sabemos que, en 39, como más tarde, Séneca cayó en una semidesgracia y su carrera de nuevo vio interrumpido su curso, aunque esta vez por razones externas.

Tiberio murió el 16 de marzo de 37, y Gayo César le sucedió. Séneca ejerció entonces el tribunado, o la edilidad, bajo el reinado de Calígula, y poco antes de la muerte de su propio padre, que se pro-

124. *Véase* pág. 100.

125. Sobre esta regla, *véase* R. Cagnat, *Cours d'épigraphie*, págs. 92 y ss.

dujo probablemente hacia el año 39. Desde su cuestura, era legalmente senador, y el viejo había visto cómo se cumplían finalmente las ambiciones que se había forjado para su hijo.

Sin embargo, esos honores, tan deseados y esperados por «el más indulgente de los padres» acabaron provocando la muerte de quien los había obtenido. La anécdota es célebre, y nos la refiere Dion Casio: «Por poco, cuenta el historiador, Calígula no mató a Séneca, que no había cometido ningún crimen, y ni siquiera había suscitado la menor sospecha, solo porque había defendido brillantemente una causa en el Senado en presencia del Emperador. Después de haber dado la orden de matarle, Calígula lo indultó por consejo de una de sus amantes, que le informó de que Séneca se encontraba mal y no tardaría en morir».[126]

Este relato, que pone de manifiesto el gran talento oratorio que se le reconocía a Séneca y su éxito en el Senado, confirma, además, la existencia de una animadversión personal entre el emperador y Séneca, y la obra del filósofo aporta muchas pruebas de esa animadversión, pues el nombre de Calígula siempre aparece acompañado por calificativos poco lisonjeros. A pesar de ello, la autenticidad del episodio ha sido cuestionada:[127] ¿cómo es posible, se ha dicho, que a un emperador romano se le ocurriera hacer ejecutar a un senador por un simple capricho? Dion Casio no se molestó en explicarlo: siguiendo aquí una fuente hostil a Calígula, considera que la locura sanguinaria del Príncipe es una explicación suficiente. Pero de la debilidad de la justificación —que se reduce, en definitiva, a un simple movimiento de celos de Calígula hacia un orador cuyo estilo no apreciaba y cuyo éxito envidiaba— no se deduce que el hecho en sí mismo pueda ser auténtico. Un indicio de prueba, al menos, lo suministran los pasajes en los que Séneca confiesa haber atravesado un período durante el cual le gustaba pleitear sin, al parecer, tener la posibilidad

126. Dion Casio, LIX, 19, 7.

127. Faider, *Études sur Sénèque*, Gante, 1921, pág. 166, n. 3 que se basa en C. Marchesi, *Seneca*, Mesina, 1920, pág. 11.

de hacerlo."[128] Sin embargo, habría que descubrir una razón válida y un pretexto posible. Por eso conviene preguntarse cuál podía ser entonces la posición política de Séneca, y sobre esta poseemos una indicación: las circunstancias en las cuales se produjo su exilio, al comienzo del reinado de Claudio.

Señalemos, en primer lugar, que Séneca, que había ejercido bajo Tiberio y, luego, tras la caída en desgracia de Sejano, bajo Calígula, pero antes del 39, como veremos, dos magistraturas obtenidas *suo anno* (o al menos con un intervalo que no superaba los tres años), gozaba evidentemente de buena consideración en la corte bajo uno y otro reinado, y esto basta para refutar la hipótesis según la cual habría pertenecido al grupo de amigos de Sejano, a cuya rehabilitación se debería su rápido ascenso."[129] Si, en tiempos de Galerio, la fortuna de los Anneos pudo haber debido algo a Sejano, ese período estaba ahora muy olvidado. Incluso nos vemos tentados a buscar los apoyos de Séneca en el otro partido, el que fue perseguido con tanta violencia por Sejano, y que, después de su muerte, y, sobre todo, de la llegada de Calígula, se cobró un desquite clamoroso: mientras que, durante el período precedente, todos los allegados de Germánico habían sido represaliados, esta rama de la familia claudia se vio de nuevo elevada al poder.

Ahora bien, fue precisamente con una hija de Germánico, Julia Livila, que, durante el año 41, y probablemente en los últimos meses,

128. *Ad Luc.* 49, 2: *modo apud Sotionem philosophum puer sedi, modo causas agere coepi, modo desii velle agere, modo desii posse*. Otra alusión, *ibid.* 78, 6: *multorum morte distulit morbus et salutis illis fuit videri perire*. Se relaciona también, *ibid.* 13, 11: *aliquando gladius ab ipsa cervice revocatus est; aliquis carnifici suo superstes fuit*. Sin duda, cada uno de estos textos no es por sí solo suficiente para probar la realidad del episodio relatado por Dion Casio, pero su cercanía es una razón para creer en él. Desde luego, se puede pensar que Dion Casio y su fuente imaginaron el episodio a partir de esos pasajes de las *Epístolas*. Pero es más simple, y por tanto más verosímil, creer que las alusiones de Séneca se refieran a ese peligro que corrió bajo el reinado de Calígula.

129. *Véase* pág. 58, n. 44.

bajo el reinado de Claudio, Séneca fue acusado de haber cometido adulterio.[130] Naturalmente, es imposible saber si esa acusación estaba o no fundada en hechos reales. Séneca era un «hombre de mundo», y Julia Livila, una joven de apenas veinticuatro años, que había llevado hasta entonces, durante todo el reinado de su hermano Calígula, una vida muy movida, que le habría hecho perder probablemente todos los escrúpulos morales que habría podido tener. Pero, con indiferencia de que la culpa haya sido real o no, está claro que la disposición de los acusadores no se debió a consideraciones morales. La imputación fue promovida por Mesalina,[131] quizá instigada por su entorno, los todopoderosos libertos de Claudio que intrigaban alrededor del Príncipe: formaba parte de los «arreglos de cuentas» ineludibles después del triunfo de Valeria Mesalina sobre la facción de sus rivales. Fue, fundamentalmente, un drama de palacio. Se trataba de derribar definitivamente a una rival, que, por su lado, lo había intentado todo para casarse con Claudio, tentativa en la que había fracasado Livila, pero en la que, siete años más tarde, su hermana Agripina habría de tener más éxito. Por encima de la persona de Livila, Mesalina y su camarilla pretendían asestar un golpe al «partido de Germánico», la facción que había vuelto al poder después de la caída de Sejano y que, al final del reinado de Calígula, había vuelto a caer en desgracia. Los acontecimientos del 41 se presentan como la consecuencia lógica de una larga serie de conjuras que se habían vuelto una tradición en la casa imperial, desde la muerte de Germánico, en 19 d. C., y sobre las cuales quizá no sea inútil retornar.

130. Dion Casio, LX, 8. sobre los hechos y su interpretación jurídica, *véase* R. Waltz, *La vie politique*..., págs. 86 y ss.

131. Dion Casio, *ibid.*: «Mesalina acusó a Julia, la sobrina de Claudio, irritada porque no le mostraba su respeto y no la halagaba, celosa, además, por su gran belleza y porque acostumbraba a visitar a Claudio en privado. El principal cargo fue el de adulterio, lo que provocó el exilio de Anneo Séneca. Poco tiempo después, Mesalina hizo que dieran muerte a su rival».

LA HERENCIA DE GERMÁNICO

Los primeros años de Tiberio habían sido enturbiados por el problema de la sucesión, que ya había ensombrecido el reinado de su predecesor. Todo el mundo sabía que Tiberio solo había adoptado a Germánico porque la voluntad de su propio padre adoptivo se lo había impuesto. Por eso, cuando murió Germánico, una gran parte de la opinión pública acusó a Pisón, el gobernador de Siria, de haberlo asesinado, y se murmuraba que Pisón solo había sido en ese asunto el instrumento de Tiberio, deseoso de garantizar la sucesión a su hijo Druso y celoso, e incluso preocupado, por las frecuentes iniciativas de Germánico, en especial por el papel que había desempeñado en Egipto. La culpabilidad de Tiberio dista mucho de ser cierta, pero es seguro, en cambio, que la familia de Germánico (que dejaba siete hijos, cuatro varones y tres mujeres), a medida que Tiberio se iba aislando más y era más odiado, atrajo cada vez más las simpatías a la vez de una parte de la aristocracia y, sobre todo, del pueblo humilde, fiel a la memoria del «dios Augusto». Germánico poseía una doble legitimidad: por una parte, hijo de Antonia la Menor, descendía en línea directa de Octavia, la hermana de Augusto, del cual era sobrino nieto, exactamente como Augusto había sido sobrino nieto (también por vía materna) del dios César;[132] por otra parte, se había casado con Agripina la Mayor, una de las hijas que Agripa había tenido de Julia la Mayor, hija de Augusto y de Escribonia. Era el pariente más próximo —el cuñado— de los dos príncipes de la juventud, C. y L. César, designados por Augusto para el principado, y muertos prematuramente. Augusto había exiliado a las dos Julias, la madre y la hija. Tiberio, en el momento de su llegada al trono, había hecho matar a Agripa Póstumo, el último hijo de Agripa. Pero esta

132. Sobre este modo de sucesión por las mujeres, *véase* P. Grimal, *Les intentions de Properce et la composition du livre IV des Elégies*, Bruselas, 1953, págs. 26 y ss.: Numa es el yerno de Tacio, y fue su propio yerno, Numa Marcio, quien revistió más tarde el gran pontificado, y cuyo hijo fue el rey Anco Marcio.

rama de la familia imperial —es decir divina— sobrevivía todavía en Agripina y Germánico.

Tiberio, por su parte, no podía vanagloriarse de un parentesco tan ilustre. Desde luego, Augusto lo había adoptado, pero tardíamente, y porque era el único superviviente de esa generación. No pertenecía a los Julios. Era tan solo el hijo de Livia y de su primer marido, T. Claudio Nerón. Durante toda la primera parte del reinado, y también después de la muerte de Germánico, la hubiera provocado o no, Tiberio estuvo obsesionado por la amenaza que representaba para él la rama de su familia que descendía directamente de Augusto. Sejano lo mantuvo esmeradamente en este temor. Quizá Agripina se dejó inducir a la conspiración: era difícil sustraerse a la tentación de prestar oídos a quienes, por odio al tirano de Capri, volvían sus esperanzas hacia ella y calificaban a Tiberio de usurpador. Sea como fuere, Tiberio la condenó al exilio en el 29, con su hijo mayor, Nerón. Este murió dos años más tarde, y su madre, a su vez, desaparecería en el 33, es decir, dos años después de la caída de Sejano. Druso, el hijo pequeño de Agripina y de Germánico, fue encarcelado en el 30 y asesinado en su prisión en el 33. Calígula, el último hijo, se salvó porque Tiberio se resignó, finalmente, a conceder esta satisfacción a la opinión pública, designando como heredero a un príncipe descendiente de Germánico.

Esta opinión pública acogió con grandes favores todos los actos que parecían preparar este retorno. En el año 31, la nominación de Gayo como sacerdote suscitó el entusiasmo de la plebe,[133] y Dion Casio nos asegura que Sejano pudo comprobar entonces la popularidad de los hijos de Germánico y que eso le impidió recurrir, tal como tenía intención, a una sedición armada. Es bastante significativo que Sejano haya querido —probablemente hacia esta época— convertirse en el esposo de Julia, la hija de Druso II y, por consiguiente, por

133. Dion Casio, LVIII, 8, 1 y ss. Amada por la plebe, la familia de Germánico lo era también por los senadores (Tácito, *Ann.* IV, 12, 5).

su madre Claudia Livila, sobrina de Germánico.[134] Volvía a intentar, con la hija, lo que ya había intentado antaño con la propia Livila, con el evidente objetivo de procurarse, a través de una alianza con la familia de Germánico, la legitimidad que le faltaba. Era evidente que la opinión pública, a despecho de la voluntad de Tiberio, seguía considerando el principado como una función sagrada.[135]

Tan reticente como había sido Tiberio a conceder a los miembros de la casa imperial y al propio emperador honores divinos, se mostró generoso Calígula a este respecto: solo acceder al poder, su primer acto consistió en rehabilitar a su madre y a sus hermanos muertos en el exilio. Se desplazó personalmente a las islas de Pandataria y de Poncia, donde Agripina y Nerón habían sido inhumados, y acompañó solemnemente sus cenizas a Roma para sepultarlas en el Campo de Marte, en el mausoleo de Augusto, que era un «*templum*» o, si se prefiere, un *heröon* funerario.[136] Esta decisión de Calígula tenía múltiples significaciones: acto de piedad, reprobación indirecta hacia Tiberio y, sobre todo, exaltación de la propia legitimidad, al subrayar así la continuidad dinástica con la casa del fundador del Imperio: se renovaba solemnemente la tradición sacra del imperio augustiano.

En verdad, no era solamente, ni quizá sobre todo, la tradición de la *gens Julia* la que se ponía en primer plano. Ha sido demostrado, con mucha exactitud,[137] la importancia del papel desempeñado, en la vida de Gayo, por su abuela Antonia, quien guardaba con piedad y energía el recuerdo de Marco Antonio: Gayo le debía el no haber sucumbido a las maniobras de Sejano, ya que se atribuye a esta mujer, que entonces tenía sesenta y seis o sesenta y siete años, la iniciati-

134. Zonaras XI, 2 (Dion Casio, LVIII, 3, 9).

135. *Véase* el discurso de Tiberio al Senado, contado por Tácito, *Ann.* IV, 37 y ss., y las reflexiones que su actitud inspiró a los senadores, *ibid.*, 38.

136. Suet., *Gaius* 15.

137. Baldson, *The Emperor Gaius*, Oxford, 1934, págs. 13 y ss., que se basa en A. Will. Rich, en *Klio* III, 1903. Añádase, luego, J. Colin, «Les consuls du César Pharaon Caligula», en *Latomus* XIII, 1954, págs. 399 y ss.

va que había provocado la caída de Sejano.'[138] Ahora bien, el séquito de Antonia estaba formado sobre todo por orientales, y es muy verosímil que el joven Gayo hubiese sacado de ahí su admiración por Marco Antonio, y guardado el recuerdo de la leyenda de que estaba rodeada su «realeza» oriental.'[139] Los patronos divinos de Marco Antonio eran, no Apolo (el patrón de Augusto), sino Hércules y Dioniso, con quien había anudado, como esposo y paredro de Cleopatra, la Nueva Isis, lazos especialmente íntimos, ya que Dioniso solía ser identificado, en Egipto, con Serapis.

Podemos considerar que, en la persona del emperador Gayo, se aunaban dos tradiciones: por una parte, el principado apolíneo de la tradición augustiana, que representaba a los ojos del ejército, de la inmensa mayoría de la plebe y de una fracción al menos del Senado —y que derivaba al mismo tiempo de su bisabuelo Augusto y de su bisabuela Octavia—, y, por otra parte, la tradición de la realeza dionisiaca, «alejandrina», que debía a la herencia de Antonia. Ambigüedad a la que él mismo apelaba cuando prohibió la celebración de la victoria de Accio.'[140]

Es sabido cómo los primeros meses del principado se desarrollaron en una atmósfera «augustiana»,'[141] y cómo también la continuación del reinado evoca al contrario la tradición antoniana. Desde su asunción del poder, Gayo había dado muestras de su intenso afecto por sus hermanas, y aun más, las había asociado, en la medida de lo posible, a su propia fortuna. El primero de enero del 38, los cónsules habían unido a las tres hermanas con el propio emperador en el juramento oficial.'[142] Desde luego, es posible considerar que el joven

138. Josefo, *Ant. jud.*, XVIII, 181.

139. Baldson, *op. cit.*, pág. 14.

140. Suet., *Gaius* 23, 2.

141. *Véase*, por ejemplo, Dion Casio, LIX, 3, 1 y ss. Nótese la celebración del rito julio (y augustiano) por excelencia, el *Lusus Troiae* (Dion Cas., LIX, 7, 4). *Véase* A. Momigliano, «La personalità di Caligola», *Ann. della scuola N. Sup. di Pisa*, II, 1 (1932), págs. 205 y ss.

142. Dion Casio, LIX, 9, 2.

Príncipe manifestase así un «espíritu de familia excepcional a comienzos del Imperio,[143] que lo habría expuesto a las peores habladurías de los hombres más infames», pero, a la luz del vínculo de Gayo con el pasado «egipcio» de Antonia, no se puede no pensar en la asociación, tradicional en Alejandría, de las hermanas del rey a la suerte de este, y en tales circunstancias, la acusación de incesto entre Gayo y Drusila, la menor, no resulta seguramente así tan inverosímil como se querría. Aun cuando las pruebas, o que se pretenden tales, aportadas por los historiadores antiguos no son en ningún grado decisivas, es cierto que la divinización de Drusila, después de su muerte —divinización proclamada por el Senado a petición de Gayo y consolidada mediante emisiones monetarias—,[144] no podía no hacer pensar en la costumbre de los Ptolomeos, por ejemplo en la época de Filadelfo y de Arsínoe, y también, más recientemente, en la historia matrimonial de Cleopatra. Aun cuando la acusación de incesto fuera falsa, tenía para ella todas las apariencias de la verdad. Este hecho, la coloración decididamente real que daba al principado (la muerte de Drusila data del 10 de junio del 38),[145] daba motivos de preocupación a la opinión senatorial y, en especial, a todos aquellos

143. Baldson, *op. cit.*, pág. 41.

144. Nos remitimos a Cohen, I, pág. 155, para una moneda que representa a Drusila divinizada (*Diva Drusilla*), asociada a sus dos hermanas. En el envés, figura la efigie de Agripina, la madre de Gayo. La moneda fue batida en Apamea, en Bitinia. *Véase* el conjunto de los testimonios, en Baldson, *op. cit.*, págs. 42 y ss.

145. *Fastoi de Ostia* (*CIL* XIV, supl. 4535). Nótese que Drusila fue divinizada con el nombre de Pantea, que es uno de los apelativos rituales de Isis. *Véase* Tram Tan Tinh, *Le culte d'Isis à Pompéi*, París, 1964, págs. 83 y ss. Drusila se convirtió en σύννυος de Venus, cosa natural ya que Venus e Isis se identificaban entonces con frecuencia. Al apoyo de esta hipótesis, *véase* H. P. L'Orange, «Das Geburtsritual des Pharaonen an römischen Kaiserhof», en *Symb. Osl.* XXI 1941, págs. 105 y ss., que recuerda cómo Gayo hizo sentar a su hija, la pequeña Drusila, en las rodillas de Minerva, en el Capitolio, como si fuera en las de una nodriza, gesto imitado de un viejo rito real egipcio. Sobre el incesto con Drusila, hermana de Gayo, *véase* J. Colin, *op. cit.*, pág. 408.

que habían esperado y aspirado del nuevo régimen el retorno al principado diárquico de Augusto.

A veces se atribuye a la enfermedad que padeció Gayo en el mes de septiembre del 37 la causa del cambio que los historiadores antiguos se complacían en destacar, enfrentando los comienzos del reinado a las crueldades que siguieron. En realidad, un análisis más atento demuestra que esta enfermedad no constituye una ruptura, y que la salud del príncipe no explica su viraje con respecto a sus parientes: el juramento de los cónsules es del 1 de enero del 38, por tanto, varios meses posterior a la enfermedad de Gayo, y del mismo modo, la divinización de Drusila data del mes de junio del mismo año, y Gayo siguió concediéndole su confianza a M. Emilio Lépido, que había sido el esposo de la difunta, así como a sus otras dos hermanas. El viraje no se produjo hasta el otoño del 39. Había sido precedido por una ruptura entre el emperador y el Senado, al descubrir Gayo, en los documentos del palacio, la prueba de que había sido el Senado, y no Tiberio, la causa de muchas crueldades con que se había responsabilizado al emperador.[146] Después de un discurso violento a la curia, en el que había proclamado su voluntad de reinar en adelante como señor absoluto, partió hacia la Campania, donde materializó una especie de sueño loco —hay quienes aseguran que lo hizo para desmentir una profecía del astrólogo Trasilo, otros que quiso presentarse, a ojos de los embajadores persas, con una grandeza similar a la de Jerjes—: hizo tender un puente de barcos sobre el mar, de Bayas a Putéolos.

Aunque Gayo hubiera comenzado, en ese momento, a aumentar las acusaciones de *maiestas* [lesa majestad], no había retirado todavía sus favores a los miembros de su familia. Pero quizá ya entonces alimentaba algunas sospechas con respecto a ellos, puesto que se llevó consigo, en el mes de septiembre, cuando partió hacia la Galia y los ejércitos del Rin, no solo a Agripina y Livila, sino también a M. Emilio Lépido, que había sido el marido de Drusila. Y fue durante esta

146. Dion Casio, LIX, 16, 1 y ss.

campaña cuando se precipitó la catástrofe: Lépido fue ejecutado y las dos hermanas del príncipe fueron exiliadas a las islas Pónticas, y, con un refinamiento de crueldad, Agripina fue obligada a llevar en sus brazos hasta Roma la urna que contenía las cenizas de Lépido que, se decía, había sido por un tiempo su amante y el de Livila.[147] Una carta del emperador prohibió expresamente a los senadores conceder en el futuro ningún honor a los miembros de su familia. La ruptura con la política de los años precedentes parece total, y se explica por la cólera y el despecho. Esas hermanas y esos parientes que habían sido colmados de honores y de favores habían conspirado, proyectado matar a Gayo y sustituirlo por Lépido, apoyándose en Cornelio Lentulo Getulico que, con dieciséis años, mandaba las tropas de la Germania Superior, mientras su hermanastro, L. Apronio, un exoficial de Germánico, mandaba las legiones de la Germania Inferior, o las había mandado recientemente. La participación de Getulico en el complot es muy segura.[148]

Las razones que explican la conjura son, desde luego, muy numerosas, al haber intervenido varias causas. Tácito[149] invoca la ambición personal de Agripina, que se habría entregado a Lépido con la esperanza de conseguir, gracias a él, el poder. Pero esas ambiciones no habrían sido posibles sin la ruptura cada vez más profunda entre el joven Príncipe y el Senado. La humillación de este último, iniciada por Tiberio, y que Gayo parecía querer consumar, no dejaba otra opción que un golpe de fuerza, y es significativo que la elección por parte de los conjurados haya recaído en Lépido, que se podía considerar el representante más auténtico de la tradición de Germánico y, antes que él, de Augusto. De hecho, su matrimonio con Drusila lo

147. Tácito, *Ann.* XIV, 2: *puellaribus annis stuprum cum M. Lepido, spe dominationis, admiserat. Véase* Dion Casio, LIX, 22, 5.

148. Tácito, *Ann.*, VI, 30, donde se dice que Getulico tenía la reputación de haber resistido al tirano. En cualquier caso, era de notoriedad pública que pertenecía a la oposición.

149. Tácito, *Ann.*, XIV, 2, 3. *Véase* n. 147.

había introducido en la familia de Germánico, y su relación con Agripina, probable preludio de una unión más oficial en un futuro próximo, confirmaba este parentesco. Pero, por otra parte, Lépido contaba entre sus parientes al propio dios Augusto. Sobrino por alianza de Julia la Menor, tenía como bisabuela a Escribonia, porque su abuelo L. Emilio Lépido, el cónsul del 34 a. C., se había casado, en primeras nupcias, con Cornelia, la nuera de Augusto. Entre los miembros de la *gens Julia*, se presentaba como un pretendiente bastante adecuado. Tanto, que Calígula había pensado probablemente, al menos por un momento, designarlo como su sucesor, pero eso databa de la época en que el emperador todavía no había desafiado al Senado, ni reafirmado sus propias aspiraciones a una monarquía absoluta, a una realeza de carácter divino. Podemos pensar que esta conjura, formada en torno a Lépido, contaba con sólidos apoyos entre los senadores.[150]

Ahora bien, entre los comparsas envueltos en esta conjura nos topamos con sorpresa con el nombre de Lucilio Junior, el amigo de Séneca. Asiduo y, sin duda, subordinado jerárquicamente a Getulico, fue interrogado por Gayo, que no pudo obtener de él las deseadas revelaciones sobre la conjura.[151] Imaginamos que Lucilio cumplía entonces, en el ejército de la Germania Superior, una de las milicias ecuestres reglamentarias,[152] lo que indirectamente nos informa sobre su edad aproximada.[153] ¿Se conocían Séneca y Lucilio ya en aquel

150. V. Baldson, *op. cit.*, págs. 71 y ss.: C. Calvisio Sabino, comandante de las tropas de Panonia, y los dos cónsules sufectos que habían asumido el cargo el 1 de julio.

151. Sén., *Quaest. Nat.* IV a, pr. 15. *Véase* n. 155.

152. H. G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes...*, París, 1960, I, págs. 70-73.

153. Estas milicias se sitúan entre los veinticinco y los treinta años: es necesario que Lucilio tuviera alrededor de los veinticinco años en el 39. Por tanto, habría nacido hacia el 14 d. C., como más tarde, y hacia el 10, como más pronto. Lo que justifica la opinión de W. Kroll, en *R.E.* XIII (1927), col. 1645, s.v. «Lucilius Iunior», contra L. Delatte, «Lucilius, l'ami de Sénèque», *Les études classiques* IV (1935), págs. 367 y ss., págs. 545 y ss., que cree que la diferencia de edad entre los dos amigos es menor. L. Delatte se basa en *Ad Luc.* 35, 2: *non multum*

tiempo? Los indicios sobre los que se ha basado para afirmarlo son muy endebles,[154] pero vale la pena destacar que, algunos años más tarde, cuando fueron exiliados Livila y Séneca, este mismo Lucilio fue de nuevo interrogado, aunque en esta ocasión por Mesalina y Narciso. Entonces ya no se trataba de Getulico, sino de alguien a quien Séneca designa con una perífrasis: «una de esas personas a las que es peligroso amar».[155] Si se trataba, como se ha llegado a decir, del propio Séneca, ¿a qué viene este misterio? ¿No resulta acaso más probable que aludiese ahí a una mujer a la que no podía nombrar, por decencia, a esa Julia Livila que había estado mezclada en la conjura del 39, y enviada al exilio?[156]

Parece cierto que, en esta lucha entre el Senado y el Príncipe, el objetivo de los contendientes era poner fin al reinado del hijo «degenerado» (o, lo que viene a ser lo mismo, demente) de Germánico, para restaurar una legitimidad augustiana. Y se buscaba esta legitimidad en torno a las hijas supervivientes de Germánico. Una prueba suplementaria nos la aporta la tentativa, llevada a cabo por uno de

---

abest (sc. *actus*). Pero, en el 63, una diferencia de edad de diez años entre los dos parece desdeñable. Sereno, en cambio, era mucho más joven que Séneca (*véase* pág. 282).

154. L. Delatte, *op. cit.*, que cita *Ad Luc.* 49, 1: *ecce Campania et maxime Neapolis ac Pompeiorum tuorum conspectus incredibile est quam recens desiderium tui fecerint; totus mihi in oculis es*... El pasaje significa solo que Séneca y Lucilio habían vivido juntos en la Campania, y eso en el momento en que este iba a dejar a su amigo (*Cum maxime ad te discedo, video lacrimas conbibentem et affectibus tuis inter ipsam coercitionem exeuntibus non satis resistentem*). Y luego, *ibid.* 70, 1: *post longum intervallum Pompeios tuos vidi. In conspectum adulescentiae meae reductus sum; quidquid illic iuvenis feceram videbar mihi facere adhuc posse et paulo ante fecisse*. Lo que prueba solo que Séneca había hecho en Pompeya, durante su juventud, una estancia de alguna duración, pero ¿había sido en compañía de Lucilio?

155. *Quest. nat.* IV A, praef. 15 (es Lucilio quien habla): «*ostendi in omne pectus cadere virtutem et, eluctatus natalium angustiae, nec sorte me sed animo mensus, par maximis steti. Non mihi in amicitia Gaetulici Gaius fidem eripuit. Non in aliorum persona infeliciter amatorum Messalina et Narcissus, diu publici hostes*».

156. Esta es también la opinión de L. Delatte, *op. cit.*

los conjurados del 41, Annio Viniciano, de llevar al poder a Vinicio, el marido de Julia Livila.[157] No es sorprendente que Mesalina, o quienes actuaron en su nombre, lo hubiera hecho matar en el 46, y no tanto porque hubiese rechazado su amor,[158] cuanto porque representaba, por sus vínculos con la familia de Germánico, un obstáculo en sus aspiraciones al poder.

En tales condiciones, parece bastante claro que el drama que se desarrolló entre Julia Livila y Mesalina, una vez que esta se convirtió en la esposa del Príncipe, tuvo fundamentalmente una naturaleza política. Mesalina, al igual que Calígula, era descendiente de Marco Antonio,[159] y unía a la sangre del tribuno la de los Domicios Enobarbos, cuyo orgullo era proverbial. La influencia que Mesalina ejercía sobre Claudio y el papel que pretendían garantizar los libertos que se habían vuelto sus aliados después de la llegada al trono de Claudio anunciaban que el régimen que iba a instaurarse, lejos de responder a los deseos de los conjurados del 39 y del 41, marcaría un agravamiento de la monarquía tiránica y burocrática. Todo lo que podía brindar esperanzas a los opositores debía ser eliminado. No es de extrañar que Livila sufriera las consecuencias: acusada de adulterio, exiliada y, muy pronto, asesinada. Con ella desaparecía la penúltima representante de la sangre de Germánico. Mesalina creyó quizá haber suprimido el principal apoyo al que podía apelar la oposición senatorial.

En tales circunstancias, podemos preguntarnos por qué se libró Agripina. Únicamente podemos hacer conjeturas: quizá Agripina fuera suficientemente hábil para hacerse aceptar por Mesalina permaneciendo en la sombra, contrariamente a cuanto había hecho Livila,[160] más abiertamente ambiciosa. Quizá el recuerdo de Cn. Do-

157. Josefo, *Ant. jud.* XIX, 251.

158. Dion Casio, LX, 27, 4 (la diferencia de edad entre ellos es evidentemente considerable).

159. Era por vía materna, Domicia Lépida, la sobrina de Antonia la Mayor, hija a su vez de Antonio y de Octavia.

160. Dion Casio, LX, 8, 5.

micio Enobarbo, que hasta la conjura de Lépido había sido el marido de Agripina, tuvo algo que ver en esta imprudente clemencia. Sabemos que Domicia Lépida, la madre de Mesalina, que era muy escuchada, sentía afecto por su sobrino, el hijo de Domicio y de Agripina, el futuro Nerón. Sea como fuere, Agripina eludió la revolución de palacio que sacudió a su hermana, y pasó a ser la única representante de la tradición «augustiana».

Pero, en esta larga historia, ¿cuál fue el papel desempeñado por Séneca? Mesalina tenía sus buenas razones para eliminar a Livila; y, para formular una acusación de adulterio, era necesario nombrar un cómplice. ¿Por qué no elegir a uno de los representantes más notorios de aquel Senado que había conspirado contra Gayo? Y Séneca era la persona más indicada por cuanto su carrera había sido interrumpida por este, sin duda más o menos en el momento en que se consumaba la ruptura entre el Senado y el joven Príncipe. Entre sus amistades se encontraba Marcia, la hija del historiador Cremucio Cordo, a quien tiempo atrás había hecho matar Tiberio por apología de los asesinos de César.[161] E íntimo amigo suyo era C. Pasieno Crispo, que había propagado un comentario mordaz sobre Gayo,[162] y que tampoco había tratado con indulgencia al régimen de Claudio.[163] Y si Pasieno Crispo estaba protegido perso-

161. Suet., *Gaius* 16, 1, nos informa de que Calígula había permitido, al comienzo de su reinado, la reedición de la historia de Cremucio Cordo. Marcia se había entonces prodigado para llevarla a cabo. Tres años después, Séneca le dedicaba la célebre *Consolación* por la muerte de su hijo. Por su fecha (39/40, *véanse* págs. 263 y ss.), esta *Consolación* podía aparecer como una prueba de apego a la facción política anticesariana.

162. Tácito, *Ann.* VI, 26: *neque meliorem umquam servum neque deteriorem fuisse*.

163. Sén., *De ben.* I, 15, 5: *malo, aiebat, divi Augusti iudicium, malo Claudii beneficium*. Pasieno Crispo murió en el año 48; por tanto, esta frase solo pudo ser pronunciada cuando Claudio estaba todavía vivo. Quizá Pasieno Crispo se la había escrito al propio Séneca en una epístola en la que lo invitaba a suplicar la clemencia del emperador.

nalmente por su matrimonio con Domicia, la tía de Mesalina, sus amigos en cambio no lo estaban.

Estos varios indicios —el hecho de que hubiéramos encontrado a Lucilio entre los íntimos de Getulico, y luego, sin duda, de Livila, el hecho también de que Séneca deba luego su reclamo a Agripina, tras su matrimonio con Claudio— producen la irresistible impresión de que estuvo involucrado en esta lucha por el poder, entre el partido que, con Calígula y, después, con Mesalina y sus aliados, se inclinaba por la instauración de una monarquía «al modo oriental», y el partido que, basándose en el recuerdo de Germánico y apelando a la tradición augustiana, pretendía restablecer el principado diárquico. Séneca era considerado uno de los mejores oradores del Senado: podía pasar fácilmente como uno de los cabecillas de la oposición, y seguramente fue esa la razón por la cual se vio obligado a abandonar bruscamente Roma y a permanecer en Córcega hasta el 49.

Después de la caída de Mesalina, en el otoño del año 48, Agripina emprendió la realización por su propia cuenta de lo que Livila no había conseguido hacer, y retomó la tentativa allí donde Lépido había fracasado. Las condiciones políticas no eran muy diferentes, al final del reinado de Claudio, de como eran en los años 38-39 y en el 41. El nombre de Germánico seguía siendo eficaz y simbólico. Y el mito de Augusto no lo era menos. Para conquistar el poder, Agripina estaba decidida a utilizar la totalidad de los recursos que tenía a su disposición, si cabe aún más que antes. Y naturalmente, habida cuenta del papel desempeñado por Séneca —al menos según nuestra reconstrucción— durante las tentativas precedentes, en quien pensó como instrumento de la conjura que estaba preparando fue en el exiliado de Córcega. El nombre de Séneca tranquilizará a los senadores y garantizará el carácter liberal del futuro régimen, cuando el joven Domicio acceda al poder.

Fue así como la persona de Séneca pasó bruscamente a un primer plano, cuando, antes del exilio, daba la impresión de mantener-

se en una relativa oscuridad. Y ello por dos razones: porque Séneca, en su largo exilio, se había convertido en el símbolo de la injusticia y de la tiranía del régimen de Mesalina, y, probablemente también, porque la indigencia de nuestras fuentes nos impide evaluar la importancia real que había adquirido en la vida política entre su retorno de Egipto y el momento en que Calígula había pretendido abatirlo. Nunca habría podido convertirse en una figura simbólica si no hubiera poseído, precisamente, antes de su condena por parte del Senado dominado por los secuaces de Mesalina, la notoriedad que nosotros suponemos.[164]

LAS CONSOLACIONES A HELVIA Y A POLIBIO

No es imposible descubrir, en las dos *Consolaciones* escritas por Séneca durante su exilio en Córcega, alusiones a esa orientación política de su autor, aun a pesar de la discreción impuesta por el género de la consolación y el riesgo que habría podido hacer correr a Séneca, y a sus amigos, una declaración pública agresiva.

En la *Consolación a su madre Helvia*, Séneca recuerda, con más detenimiento que los otros *exempla*, el de Marcelo,[165] de quien exalta las virtudes demostradas durante su exilio y, al mismo tiempo, que declara «más afortunado en la época en que su destierro pareció bien a Bruto que cuando a la república su consulado».[166] Marcelo y Bruto, dos héroes de la oposición senatorial a la tiranía: Séneca se alineaba evidentemente al lado de ellos. La asimilación es evidente: Séneca atribuye a Marcelo una filosofía estoica, mientras que, como sabe-

164. *Véanse* las consideraciones de Zeph Stewart (*op. cit.*, pág. 58, n. 44), págs. 79 y ss. R. Syme, *Tacitus*, pág. 386, señala que uno de los cónsules del 49 fue Q. Veranio, hijo de un *comes* de Germánico.

165. *Ad Helv.* 9, 4-8.

166. *Ibid.* 9, 5.

mos, Marcelo fue, en Mitilene, alumno del peripatético Cratipo.[167] Análogamente, Séneca colorea la filosofía de Bruto —que era un discípulo de la Academia escéptica— con matices estoicos, subrayando que Bruto había suscitado la admiración de Catón.[168] Nos encontramos ante una «*interpretatio stoica*» de la situación moral y política de la guerra civil, bastante similar a la que presentará Lucano en el segundo libro de la *Farsalia*, y en la cual las preocupaciones contemporáneas se proyectan hacia ese pasado todavía candente. Del mismo modo que el exilio de Marcelo había hecho «enrojecer» a César, así Claudio debía avergonzarse por el de Séneca.

Aun en otra parte, en la misma *Consolación*, Séneca sugiere con bastante claridad que su exilio no tiene en absoluto una causa ignominiosa, no más que la prisión de Sócrates o la muerte de Foción, o los fracasos que retrasaron la carrera política de Catón:[169] la carrera de Séneca también fue interrumpida por la voluntad de un tirano; como Catón, espera en vano la pretura, que conseguirá en el año 49, gracias a Agripina. Si se castigó a Séneca, lo fue por cuanto era el adalid de una causa justa, al igual que Catón: la causa de la libertad contra la tiranía de Gayo y de los que, con Mesalina y los libertos de Claudio, pretendían suprimir la política de Augusto y regresar al peor cesarismo.

La *Consolación a Polibio*, un año quizá o dieciocho meses después de la *Consolación a su madre Helvia*, sugiere temas análogos, pero, como era conveniente dado el destinatario, en un tono muy diferente. No se trataba ya, esta vez, de recordar a los grandes «resistentes» del pasado, los héroes del partido senatorial, y de sugerir que la historia volvía a empezar. Polibio pertenecía al partido que detentaba el poder, gracias a Claudio, y lo que le va a pedir Séneca es hacer que el Príncipe actúe con respecto a él como César había hecho con Marcelo. Así como Cicerón había exaltado, a propósito del mismo

167. Cic., *Brut.*, 249-250.
168. *Ad Helv.* 9, 5: *hominem etiam Catoni suo mirandum.*
169. *Ibid.* 13, 4 y ss.

Marcelo, la *Clementia* de César,[170] Séneca solicitará, exaltándola, la clemencia de Claudio. Esta *clementia*, de la cual ya había dado prueba el emperador al conmutar la condena a muerte pronunciada por el Senado contra Séneca por una simple sentencia de relegación,[171] es la virtud que hará de él un Príncipe ideal, imagen que Séneca exaltará, más tarde, en su *De clementia*, y que está en conformidad con el ideal estoico. Un ideal que es, análogamente, el de Cicerón, en el *Pro Marcelo*, al menos el que le propuso a César.[172]

Es tanto más significativo comprobar que, en la enumeración de los lutos que afligieron la casa de los Césares —mención que Séneca pone en boca de Claudio—,[173] no se trate ni de Calígula ni de Drusila, y que este *exemplum* sea citado, al contrario, como un oprobio que pesa sobre el Palatino,[174] un ejemplo que cualquier romano digno de este nombre tiene el deber de olvidar. Calígula se desgajó de la comunidad romana: buscó su consuelo en el sufrimiento de los otros y, por consiguiente, mostró, al rechazar la clemencia, que no era digno de reinar.

Desde la Antigüedad, esta *Consolación a Polibio* ha sido objeto de juicios severos, cuyo alcance rebasa con frecuencia aquello que estamos en condiciones de corroborar. ¿Es posible, por ejemplo, escribir que Polibio era un «advenedizo tan despreciable como poderoso»?[175] En realidad, podemos constatar que su muerte parece haberse debido a su fidelidad hacia Claudio, cuando intentó impedir la tentativa de Mesalina para sustituir a Claudio por Silio.[176] Hombre culto, no

170. *Véase* M. Ruch, edición del *Pro Marcello*, París, 1965, págs. 10 y ss.

171. *Ad Pol.* 13, 2.

172. Otra aproximación entre Claudio y César es sugerida por *Ad Pol.* 13, 2: *hic Germaniam pacet, Britanniam aperiat, et patrios triumphos ducat et novos: quorum me quoque spectatorem futurum quae ex virtutibus eius primum obtinet locum promittit clementia*.

173. *Ibid.* 15, 3 ss.

174. *Ibid.* 17, 3-6.

175. R. Waltz, ed. de *Ad Pol.*, pág. 11.

176. Epit. de Dion Casio, LX, 31, 2 y ss. *Véase* ahora J. Melmoux, en *BAGB* 1975, págs. 393-402.

carente de ingenio,[177] y cuya compañía apreciaba Claudio, que era también un hombre muy culto, poseía sin duda un carácter amable, ya que Séneca le escribió, arriesgándose a ofender a los otros libertos del emperador, que «de todos los que he visto con influencia en la casa del Príncipe, solo conozco a este al que tener de amigo, aunque a todos les conviene, más todavía les agrada».[178] Y aparentemente, Séneca había conservado cierta estima por él, puesto que, en la *Apocolocintosis*, se limita a citarlo entre los otros libertos que hizo matar Claudio, mientras que se burla de Narciso,[179] que era, de hecho, una víctima de Agripina.

La prosopopeya de Claudio, al final del tratado, es especialmente digna de atención. No solo encontramos ahí —puesta en la boca del propio Príncipe— la condena de Gayo, sino también una curiosa expresión, con la cual el hermano de Germánico afirma claramente la superioridad de Augusto sobre Antonio.[180] Ahora bien, hemos visto que ese es el punto fundamental, en este juego de símbolos políticos que se enfrentan desde que Gayo tomó el poder: que, ya en la época de Tiberio y de Sejano, Claudio elige «el bando de Augusto» y repudia la tentación «antoniana» a la que había sucumbido Gayo. La imagen que Séneca da aquí de Antonio es bastante terrorífica: alaba su *magnitudo animi*, pero recuerda que la muerte de su hermano fue expiada con la sangre de veinte legiones. Antonio, como su descendiente Gayo, se consuela pues con sangre humana. Tras la evocación del abuelo apenas se disimula la exhortación al Príncipe: que la *clementia* suceda a la venganza. Que Claudio se muestre humano, tal como lo fueron César y luego Augusto, y así podrá reunir a su alrededor a todos los que, como Séneca, sabrán ser leales hacia un Príncipe digno de esa alta función.

177. *Ibid.* LX, 29, 3.
178. *Ad Pol.* 2, 4.
179. *Apocol.* 13, 5; *véase* 13, 2.
180. *Ad Pol.* 16, 1: *M. Antonius, avus meus, nullo minor nisi eo a quo victus est.*

Séneca no reniega, en esta súplica al emperador, de su pasado político. Finge reclamar lo que tiene el derecho de esperar de un «buen» emperador: no ninguna piedad (que no es la clemencia),[181] ni el indulto de un castigo merecido,[182] sino un juicio: incluso los enemigos pueden librarse del castigo, si lucharon «por una causa honrosa: la defensa del honor, de las alianzas, de la libertad».[183] Todo esto, Polibio lo sabe, y las segundas intenciones políticas de esta consolación no podían no serle diáfanas: Séneca confía en que su causa parezca «buena» a la justicia del Príncipe, o que la clemencia de Claudio pueda volverla tal.[184] Ahora bien, eso solo es posible si la acusación de adulterio se reconoce definitivamente como lo que es, un simple pretexto (la clemencia del Príncipe no puede hacer que la culpa no exista, si ha sido cometida): la culpa real está en otro lado, reside en una actitud, una elección política, y Séneca puede decir legítimamente que tenía, ante la justicia imperial, el mismo derecho a permanecer fiel a sus alianzas (*pro foedere*, *pro fide*...), o, si Claudio decide seguir otra política que la de la «libertad», que deba al menos a su clemencia el perdonar a quienes hayan hecho otra elección. La significación de la *Consolación a Polibio* solo puede presentarse a la luz de esta hipótesis. Séneca, a pesar de lo que digan con demasiada frecuencia los críticos modernos, no es despreciable porque haya recurrido a la *clementia* del Príncipe, es decir, a un juicio motivado por las más altas consideraciones y razones.

En el fondo de sí mismo, Séneca apenas se hacía ilusiones. Más tarde escribiría que Claudio no se dejaba guiar por la razón. Repetirá la frase cruel de Pasieno Crispo[185] acerca de la falta de juicio de Claudio, y concluirá: «¿Pues qué se había de hacer? ¿No se podía

181. *De clem.* II, 4, 4-6.

182. *Ibid.* 7, 1: *venia est poenae meritae remissio*... Ahora bien, esto no debe hacerlo el sabio.

183. *De clem.* II, 7, 2.

184. *Ad Pol.* 13, 3: *qualem volet esse existimet causam meam; vel iustitia eius bonam perspicit, vel clementia faciat bonam.*

185. *Véase*, pág. 97, n. 163.

aceptar el beneficio que concedía Claudio? Sí, pero como la dádiva de la Fortuna, de quien sabes que, en un instante, podrá volverse adversa».[186] Para él, en definitiva, el capricho del Príncipe mostró su rostro favorable, ya que Claudio no solo sustrajo a la maquinación de Mesalina y de su entorno aquello que podía tener de irreparable, salvando la vida del filósofo, cuyo único delito consistía en haber servido demasiado bien al partido que se reclamaba de Germánico, sino que, cuando Agripina se lo pidió, acabó por conceder su gracia al exiliado.

SÉNECA Y CLAUDIO

En la *Consolación a Polibio*, Séneca se había dirigido, por medio del secretario *a libellis*, como dictaba la etiqueta, al César que encarnaba la majestad del Estado. Se había amoldado a las costumbres y a las leyes, y su súplica era al mismo tiempo, como hemos intentado demostrar, un acto político. Es posible pensar, pese a lo que pueda afirmar la fuente (evidentemente malintencionada) de Dion Casio, a quien los historiadores se complacen en citar,[187] que la publicación de este opúsculo no dañaba su reputación, sino al contrario, porque su llamamiento del exilio fue juzgado muy favorablemente por la opinión pública, en razón mismo de su obra literaria ya publicada.[188] Y el sector de la opinión pública más sensible a tales consideraciones se encontraba, sin duda alguna, en el ambiente de los senadores, que eran los más sensibles a los «crímenes» de Agripina, los cuales Tácito enumera, y cuya mala fama ella intentó saldar precisamente al llamar a Séneca. Era preciso que esta opinión senatorial no se ofuscase por la súplica del 43, y recibiera con satisfacción el retorno de un

186. *De ben.* I, 15, 6.

187. Dion Casio, *Epitome* LXI, 10, 2.

188. Tácito, *Ann.* XII, 8, 4: *laetum in publicam ista ob claritudinem studiorum eius.*

hombre que había dado prueba, en el pasado, de su fidelidad a los principios augustianos.

Más adelante, Séneca ridiculizará a Claudio en la *Apocolocintosis*, y los modernos no dejaron de subrayar el contraste con la *Consolación a Polibio*. Sin embargo, no tiene eso nada de extraño: a través de Polibio, Séneca se dirigía al Príncipe; después de la muerte de Claudio, con el derecho de todo historiador, juzgaba al hombre. Las virtudes que había atribuido a Claudio, en su obra oficial, eran las que César habría debido poseer, y que el decoro y, podría decirse, la razón de Estado obligaban a reconocerle. Séneca se dirigía a la imagen del Príncipe. No se puede pretender, como se ha hecho,[189] que la *Consolación* sea irónica. No tiene sentido que un exiliado escriba a un ministro de la casa imperial, con el pretexto de consolarlo, pero de hecho con la intención de obtener su gracia, y, al mismo tiempo, se mofe, incluso si lo hace veladamente, a aquel de quien depende esa gracia. Tampoco es razonable considerar como apócrifa la sátira contra Claudio,[190] aun cuando no se llegue a atribuirla a Petronio. El testimonio de Dion Casio es irrefutable:[191] poco después de la muerte de Claudio, Séneca compuso un escrito que llamó «*apokolokyntosis*», y que era una parodia de apoteosis. Tenemos que resignarnos, e intentar comprender: ¡el mismo Séneca alabó a Claudio y se burló de él! La intransigencia irresponsable de los modernos puede experimentar una indignación virtuosa, pero esta indignación revela sobre todo la incapacidad de comprender las condiciones reales en las que se enconmtraban los actores. En el momento en que escribe la *Consolación a Polibio*, Séneca entraba en su tercer año de exilio. El tiempo pasa, y no puede realizar aquello que considera más importante en la vida: participar en la administración del Imperio, en la vida pública, ejercer su propio rango, frecuentar a las mentes más

189. H. Mac L. Currie, *The purpose of the Apocolocyntosis*, AC XXXI (1962), págs. 92-97.

190. G. Bagnani, *Arbiter of Elegances*, Toronto, 1954.

191. Dion Casio, LX, 35.

lúcidas, recuperar sus libros, reunir a su alrededor una familia cuyo jefe acababa probablemente de morir (se cree que Séneca el Padre falleció algunos meses antes de que el hijo fuera exiliado). Para recuperar todo eso, hace una gestión ante Polibio. Como él mismo escribirá en el *De constantia sapientis*, «*sapiens scit emere venalia*». Lo que pretende comprar es la amnistía. ¿A qué precio? Algunos cumplidos, que —como pudimos ver— no carecían de significación política, y encerraban consejos apenas disimulados, perfectamente comprensibles en cualquier caso para un hombre como Polibio, que había vivido toda su vida, y prosperado, en medio de las intrigas de la corte. Seguramente Polibio se sintió halagado por ser el destinatario de una carta que le dirigía uno de los mayores escritores de su tiempo y, sobre todo, alguien que era considerado como uno de los personajes más relevantes del partido senatorial. Más allá de la situación presente, el liberto podía considerar ese mensaje como una invitación a lo que hoy llamamos la «liberación», y ya hemos recordado que su muerte fue el resultado de una mutación que lo llevó al campo opuesto al de Mesalina. Además, Claudio es el Príncipe reinante. En torno suyo, hay una etiqueta, un ceremonial material y moral al que hay que atenerse, so pena de volverse culpable de atentado contra la *maiestas*, no tanto de Claudio cuanto del pueblo romano del que es el *princeps*.

Naturalmente, Séneca habría podido enrocarse en un silencio arisco y, como el más célebre y el más «estoico» de los exiliados, Rutilio Rufo, rechazar la gracia. Pero esta actitud heroica de Rufo, que le valió una estima general (suele olvidarse que su exilio no lo obligaba a vivir en los escollos de Córcega, sino en un voluptuoso país de Asia), no dejaba de considerarse sobrehumano, e incluso un tanto afectado. Los antiguos, aun admirándolo, estimaron que actuaba como si debiese vivir en una ciudad ideal y no tuviese en cuenta las realidades humanas. Una actitud, en suma, que no distaba mucho de la desmesura.

Es cierto que, en el mismo momento de la *Consolación a Polibio*, Séneca todavía no se había elevado hasta la perfecta independencia

espiritual, que debería ser la del sabio, y aún es preciso no ignorar que esta independencia no podría ser puramente negativa, que no debe consistir en un rechazo sistemático de todas las cosas humanas, sino que, al contrario, debe ser positiva y aceptar los «preferibles» sin experimentar admiración, sin desearlos verdaderamente, superándolos y absteniéndose, sobre todo, de esa especie de temor que disimula mal un ascetismo demasiado riguroso y violento. Séneca dirá eso en su época de prosperidad, en el tratado *Sobre la vida feliz*, y, aun cuando los críticos modernos se niegan a entenderlo, es conveniente no olvidar que la vida real y la vida espiritual se desarrollan en dos planos que no se deberían confundir. Séneca pudo desear su llamamiento, en primer lugar, tal vez, porque todavía no había alcanzado un total desprecio de la Fortuna, pero, sobre todo, porque la sabiduría de Zenón no impidió que este filósofo fuera el amigo —e incluso un poco (en la intención) el cortesano— de Antígono Gónatas, y que toda la virtud de Catón no le impidió participar en la guerra civil. Si bien el estoicismo es una doctrina de la voluntad, no excluye una justa adaptación del querer a las condiciones de la vida práctica, a lo que hoy día llamamos la «coyuntura»: fueron los estoicos quienes convirtieron la εὐκαιρία, es decir, la oportunidad, en una virtud.[192] Por eso podemos absolver a Séneca del reproche de cobardía cuando habla el lenguaje de su época y se esfuerza, con dignidad, en obtener del Príncipe lo que no depende de su propia voluntad, lo que juzga como un «preferible», cuya obtención no es, desde luego, absolutamente indispensable para su tranquilidad moral, pero puede permitirle realizar mejor, si lo consigue, aquello que considera como su vocación, la actividad política. Hacia el final de su exilio, Séneca parece haber renunciado un poco a reanudar su vida pública,

192. Cic., *De fin.* III, 45-46; XVIII, 60. Citados más arriba, pág. 18, n. 25. El acento puesto en la virtud de la oportunidad procede quizá, en la exposición de Cicerón, de Antípatro de Tarso, pero está en la línea del Pórtico. Sobre la tradición de Antípatro en Séneca, *véase* pág. 314, el pasaje que concierne a los *Libri moralis philosophiae*.

si damos crédito, al menos, a los versos que compuso en el exilio,[193] a la afirmación del escoliasta de Juvenal,[194] y también, sin ninguna duda, a sus propias exhortaciones a Paulino, durante los primeros meses del año 49.[195] Pero todavía no había alcanzado ese grado de desapego: lo que era una esperanza posible en el 43 se volvía cada vez menos probable unos seis años después, cuando se aproximaba la vejez.

El llamamiento, en la primavera del 49, volvió a abrir la vía de la esperanza, primero, sin duda, contra las expectativas del propio Séneca, pero luego, poco a poco, se fue imponiendo la evidencia. Agripina no lo había llamado para que se encerrara en un *otium* consagrado a la filosofía: no le gustaban los filósofos. Séneca tenía que servirle como instrumento para la conquista del poder y no pensaba prescindir de él. Y es desde esta perspectiva como hay que leer el panfleto sobre la apoteosis de Claudio.

LA «APOCOLOCINTOSIS» Y EL NUEVO RÉGIMEN

En la *Consolación a Polibio*, Claudio todavía es el Príncipe. En la *Apocolocintosis* ya no es más que un pobre hombre, devuelto a su verdadera naturaleza. Se ha despojado de la *maiestas* del Estado romano. Ya no cabe emplear con él otro lenguaje que el de la verdad humana. Nadie siente ya ninguna obligación hacia el emperador difunto, ninguno al menos de los que había hecho sufrir o que, an-

193. *P.L.M.* IV, págs. 57 y 74 (Herrmann, *op. cit.*, poemas Ia y Ib). Nada indica, como pretende L. Herrmann, que esos epigramas daten del año 45. Su tono es muy diferente al tono de la *Consolación a Polibio*, que es, esperamos haberlo demostrado, un acto político.

194. *Ad Sat.* V, 109: *etsi magno desiderio Athenas inteneret...*

195. Esa es la fecha del *De brevitate vitae*: *véase* pág. 276, y *véase* también *P.L.M.* IV, pág. 74: *dum vivam dominus temporis ipse mei*, que aclara el estado de ánimo de Séneca en este período de su existencia, poco antes de ser llamado a Roma.

tes o después, se había situado en la oposición. Séneca, si por un momento había esperado que Claudio se convirtiera a una política favorable a las aspiraciones del Senado, se vio obligado a constatar que esta esperanza no se había consumado. Por eso no podía experimentar ninguna obligación, ni política ni personal, hacia el emperador difunto. Desde luego, otros miembros de la corte imperial sintieron, en ese momento, añoranza de Claudio: quienes habían sido amigos, consejeros y también instrumentos de su política, como Suilio, quien, en el momento de la desaparición del Príncipe, se vio relegado a la oposición y, porque en el pasado había obedecido las consignas de Mesalina o de su entorno, expuesto a posibles venganzas. La muerte de Claudio no era únicamente un acontecimiento humano, sino también un acontecimiento político, una revolución. Y veremos que Séneca compuso la *Apocolocintosis* bajo esta perspectiva, como responsable de esa revolución. En esto, sus sentimientos personales no podían detenerlo, ni siquiera obstaculizarlo. Claudio, antes que Agripina, solo le había hecho daño, o, como mínimo, había permitido que se lo hicieran, aun cuando hubiera suavizado la sentencia. Séneca, consciente de esta clemencia relativa, no será despiadado con él, y nunca lo tratará con la violencia de la que se sirvió con Calígula, pero Claudio seguía siendo para él el Príncipe que había ejercido el poder según principios que reprobaba, y creía, dado que la Fortuna se empeñaba en arrastrarlo hacia la vía de la acción, y le otorgaba el poder de aplicar sus propias convicciones, que tenía el deber de devolver el régimen al surco de la tradición de Augusto.

Por eso creemos inútil alegar, para explicar la redacción de la *Apocolocintosis*, que Séneca haya vivido toda su vida «en un estado de inestabilidad mental».[196] Pensamos, con muchos otros, que cons-

196. Mac L. Currie, *op. cit.*, que se refiere a E. P. Barker, art. «Seneca», en *Oxford Classical Dictionary*, donde se presenta a Séneca como un tipo paranoico, a causa de sus frases breves, sus frecuentes apelaciones a la emoción, su elocuencia apasionada, etc.

tituyó un acto político, en la línea seguida por Séneca antes de su exilio, y de la que no se separará nunca.

La obra se deja fechar en los días que siguieron a la muerte de Claudio, ocurrida el 13 de octubre del 54. A decir verdad, esa datación no ha quedado establecida sin discusión posible, y se ha supuesto, por varias razones, todas por lo demás ajenas al texto mismo, que *habría podido* ser escrita después de la muerte de Agripina, es decir, entre el 59 y el 62.[197] Sin embargo, una fecha tan tardía no concuerda bien con la impresión que deja su lectura. Se comprenden mejor las alusiones si las ceremonias de la apoteosis se acababan justo de desarrollar: todo tiene una candente actualidad. Cinco años más tarde, las cenizas se habrán enfriado. Pero hay algo más: ¿cómo pensar que los grandes elogios tributados a Nerón, presentado como el Príncipe de una edad de oro futura, no habrían sonado falsos después del asesinato de Agripina? ¿Era oportuno, entonces, agitar esas pasiones? ¿Se trataba, como se ha llegado a decir, de preparar a la opinión pública para la destrucción del templo de Claudio? Pero esta destrucción, que tuvo lugar sin duda después del 64 y el incendio de Roma, se incluyó en los grandes trabajos que remodelaron la ciudad, y estuvo acompañada por medidas de seguridad, como la construcción del acueducto de Nerón que conducía a través del Celio el agua del *Aqua Claudia*.[198] No había necesidad de un panfleto, escrito por Séneca en la época en que se aleja voluntariamente de la corte, para justificar una empresa que, con seguridad, a nadie le pesaría mucho.

La principal objeción planteada contra la fecha del 54 es el hecho de que Séneca, en el momento mismo en que habría escrito la *Apocolocintosis*, hacía que Nerón pronunciase el elogio fúnebre, la *laudatio* del difunto. Pero el relato que nos ha dejado Tácito de esta ceremonia nos revela al mismo tiempo su atmósfera verdadera.[199] Este

197. F. Giancotti, «Il posto...», en *Atti... Lincei* VIII, 1-2, 1953, pág. 66.
198. Frontino, *De aq. ductu Urbis Romae*, ed. P. Grimal, pág. 78 y n. 55.
199. Tácito, *Ann.* XIII, 3.

discurso, escuchado primero con deferencia, concluyó en medio de risas apenas disimuladas, cuando Nerón habló de la *providentia* y de la *sapientia* de su padre adoptivo. Vale para esta objeción lo mismo que para las que se hacían al tono de Séneca en la *Consolación a Polibio*: no hay que confundir las ceremonias oficiales y la realidad de los sentimientos experimentados por el público. Nerón no podía eludir los deberes de la *pietas* que le incumbían como nuevo jefe de la familia Claudia. Y todo el mundo sabía (como avala Cicerón)[200] que una tal *laudatio* no podía evitar ser falsa. Al escribirla, Séneca se había amoldado al esquema habitual. Por el resumen que nos transmite Tácito, observamos que comenzaba con el elogio de la *gens*, luego venía el recuerdo del *cursus*, tras lo cual se mencionaban las cualidades personales del difunto —aquí su *ingenium*, es decir, su talento y su ciencia de historiador—, luego su *felicitas* (¿acaso no había sido elegido emperador contra toda expectativa?), y finalmente las cualidades características del buen *imperator*, la *providentia* y la *sapientia*. No había nada más que lo acostumbrado,[201] y ciertamente nadie se dejaba engañar por esta elocuencia banal. Las risas solo estallaron en el momento en que los cumplidos de rigor entraron en una contradicción demasiado flagrante con la realidad. ¿Hay que decir que Séneca, al escribir este discurso oficial, había dado pruebas de hipocresía? Como máximo, podemos acusarle de torpeza, ya que, después de todo, su discurso había provocado las risas. Pero ¿es necesario añadir que no había introducido ninguna ironía, aunque se hubiera supuesto lo contrario?[202] ¿De qué habría servido esa ironía? Al fin y al cabo, ¡nadie podía pensar seriamente que esta *laudatio* fuese el reflejo de la verdad pura y dura! ¿Cómo habría juzgado la opinión pública a Nerón si hubiera aprovechado los funerales de su padre para cubrirlo de sarcasmos, aunque fueran mil veces merecidos? Y Séneca, en esta ocasión, no era más que el sustituto de Nerón,

200. *Brutus* 62.
201. Vollmer, art. «Laudatio», en *R.E.* XII, col. 992 y ss.
202. F. Giancotti, *op. cit.*, pág. 67.

quien era todavía demasiado inexperto para componer él solo el discurso calculado, culto y tradicional que esperaba un público ávido de estilo bello, un discurso que formaba parte de la fiesta. El papel de Séneca consistía en escribir esta *laudatio* y enseñar a Nerón el modo de pronunciarla. ¿Se puede tildar de hipocresía ese proceder? Séneca no hablaba por cuenta propia, y la razón de Estado le dictaba cada una de sus palabras.

La significación política de la *Apocolocintosis* no es menos evidente que la significación de la *laudatio* pronunciada por Nerón, y ha sido a menudo reconocida y subrayada.[203] Es evidente: en ella se pone a Claudio en ridículo, como hombre y como administrador del Imperio, mientras que, al contrario, se presenta a Nerón bajo la luz más favorable. Puesto que la obra solo puede —como es evidente— haber sido escrita después de la muerte de Claudio, se deduce de ello necesariamente que nos encontramos ante un panfleto al servicio del poder, y no, como en el caso de la mayoría de panfletos, ante un escrito de oposición. Y se observará que su inspiración coincide con el primer discurso de Nerón al Senado:[204] un discurso serio, y ya no un simple formalismo, como había sido la *laudatio* de Claudio. Sabemos además que esas declaraciones, que Séneca pone en boca de Nerón, contenían precisamente una condena explícita de la política seguida por Claudio, todo aquello cuyo reciente recuerdo seguía siendo muy impopular. Nerón prometía separar en el futuro sus negocios domésticos y los del Estado, y, al mismo tiempo, restituir al Senado sus prerrogativas tradicionales. Eso equivalía a prometer el restablecimiento de la diarquía instituida por Augusto, el reparto de las atribuciones entre el Príncipe, fundamentalmente *imperator*, jefe militar, y el Senado, que retomaba sus *antiqua munia*, sus atribuciones

203. Se encontrará la bibliografía en M. Coffey, *Lustrum* VI (1961), págs. 239-271 (para los años de 1922 a 1958).

204. Tácito, *Ann.* XIII, 4.

como jurisdicción administrativa suprema para Italia y las provincias anexionadas, y de consejo dirigido a los cónsules. Por tanto, resulta significativo constatar que, en la *Apocolocintosis*, sea Augusto quien se constituya como acusador de Claudio ante la asamblea de los dioses, y que exija y obtenga su expulsión del cielo. Que la figura de Augusto haya sido presentada aquí bajo una luz más discreta de lo que cabía esperar, y que Séneca la haya tratado con alguna ligera ironía, no nos debe extrañar: por una parte, el género del *Ludus*, que es el de la sátira tradicional al menos desde Lucilio, exige que el autor dé prueba de alguna desenvoltura hacia las divinidades;[205] sin embargo, Augusto es un dios: ¿por qué no permitirse con él las familiaridades que se toman con Júpiter? Por otra parte, era una buena política sugerir, también de modo sesgado, que el joven Nerón sería otro Augusto, y más grande si cabe.[206] De manera que los propios sentimientos de Séneca hacia Augusto —similares curiosamente a los que se pueden entrever en Tácito al inicio de los *Annales*—[207] responden, a la vez, a la coyuntura política, y a la tradición romana de la sátira «al modo antiguo». ¿Es posible imaginar algo menos hipócrita?

Por tanto, podemos considerar que la *Apocolocintosis* estaba destinada a difundir —como el discurso del trono— las directrices del nuevo régimen. Al hacerlo, Séneca servía lealmente a las intenciones de Agripina, sin dejar de ser fiel a los suyos, que eran, como hemos dicho, regresar a la tradición de Augusto. En cuanto a Agripina, era el medio para alcanzar ese resultado. Ella representaba esa legitimidad augustiana que había encarnado durante mucho tiempo la persona de Germánico, y que seguía vinculada a su recuerdo.

A los ojos de Tácito, el llamamiento a Séneca había sido lo contrario de un *malum facinus*, y Tácito se hace eco aquí de la opinión

205. Desenvoltura que se encuentra, por ejemplo, en el cuento de Psique, ¡cuyo epílogo escandaliza a veces a los modernos!

206. P. Jal, *op. cit.* (*véase*, pág. 55, n. 34).

207. R. Syme, *Tacitus*, págs. 430 y ss.

del Senado. La maniobra había sido pues un éxito, y Agripina podía felicitar al hombre del que esperaba haberlo vuelto un cómplice. Pero había que ir más lejos. Había que acabar de desacreditar por completo al «dios» Claudio. Porque, si bien el Senado había acogido con entusiasmo el discurso del trono, nada garantizaba que esta opinión de los aristócratas fuera a ser compartida por el pueblo. Incluso podemos entrever lo contrario. En varias ocasiones, el día en que murió Claudio, se elevaron voces aisladas entre los soldados para reclamar a Británico,[208] y sabemos que Suilio y sus amigos permanecieron fieles a la memoria del Príncipe difunto. Incluso en la *Apocolocintosis*, Séneca alude a los que lloraron en sus funerales (es decir, que los hubo), y finge pensar que se trata solo de *causidici* temerosos de quedarse sin pleitos.[209] Tampoco resulta extraño que el pueblo de Roma no haya deshonrado la memoria de un Príncipe que había proporcionado a la ciudad nuevos acueductos, había organizado juegos originales, había contribuido a mejorar los abastecimientos al excavar un nuevo puerto, y había protegido a los esclavos envejecidos y enfermos promulgando que se perseguiría por asesinato al amo que los hubiera hecho morir, en lugar de exponerlos en el templo de Esculapio, lo que los liberaba automáticamente. El odio hacia Claudio —por lo demás, bastante relativo, como hemos visto en el caso del propio Séneca— parece haber sido propio del orden senatorial, e incluso solo de una parte (aunque fuera la mayor) de este. Pero era importante que este odio, o, en su defecto, el desprecio generado por las ridiculeces del Príncipe, se generalizasen en la opinión pública, si se pretendía que el reinado de Nerón comenzase bajo los mejores auspicios.

Es cierto que la apoteosis de Claudio, el santuario que se le había erigido en el Celio y todas esas manifestaciones de la religión oficial, no habían dejado de producir inquietud en las conciencias. La *Apocolocintosis* sería su antídoto. Las objeciones que se han hecho a esta

208. Tácito, *Ann.* XII, 69.
209. 12, 2.

interpretación del panfleto, y que tienden a sostener que Agripina no podía haberlo aprobado, ya que ella misma había insistido para que se le concedieran honores divinos a Claudio, no se sustentan ante un hecho: fue la misma Agripina quien eliminó de la sucesión a los hijos de Claudio y quien presentó a su hijo a los senadores, prometiendo que seguiría una política diferente de la del nuevo dios. Además, no se ha insistido suficientemente en que la *Apocolocintosis* tiende a acreditar la versión oficial de la muerte de Claudio, la que había difundido Agripina. Era desde luego natural que el panfleto, surgido de los medios del gobierno, no contuviese ninguna alusión al veneno que había matado al Príncipe. Pero la hora de su muerte, entre el mediodía y la una de nuestros relojes,[210] es la que indicaba el comunicado del palacio, mientras que Suetonio nos informa de que Claudio, en realidad, murió al amanecer y que se ocultó el fallecimiento el tiempo necesario para los preparativos del golpe de Estado.[211] Y Séneca añade maliciosamente: «*horam non possum certam tibi dicere: facilius inter philosophos qua inter horologia conveniet*», cuya finalidad es evidentemente esquivar, mediante una pirueta, los rumores que circulaban a propósito de las circunstancias reales de esa muerte.

Un poco más adelante, se sigue aceptando la versión oficial. Se hizo acudir a palacio, nos dice Suetonio, a una compañía de actores cómicos para avalar las declaraciones tranquilizantes, según las cuales el malestar del Príncipe solo había sido pasajero.[212] Ahora bien, Séneca escribe: «*Expiravit autem dum comoedos audit, ut scias me non sine causa illos timere*».[213] Panfleto «inspirado», surgido de los ambientes dirigentes, la *Apocolocintosis* tenía como finalidad actuar sobre la opinión pública, tranquilizarla ridiculizando no solo al difunto, sino también los inquietantes rumores que circulaban, preparar

210. 2, 2: *tamen inter sextam et septimam erat*.
211. Suet., *Claudio*, 44-45.
212. Suet., *ibid.*, 45.
213. 4-2.

las mejores condiciones para la toma del poder y los primeros días del emperador Nerón.

Y este es el aspecto en cierto modo negativo de este opúsculo. Pero presenta otro, muy positivo, que deja entrever que el reinado de Nerón va a inaugurar una nueva edad de oro. Este aspecto fue sacado a la luz por M. A. Levi.[214] La predicción atribuida a Apolo es muy significativa a este respecto: llegó el tiempo en que, como decía Virgilio en la *IV Égloga*, la lana se tiñe espontáneamente con los colores más ricos, y en que, sobre todo, se transforma en un hilo de oro que simboliza el reino que comienza. En esta imagen se encuentra ya contenida en germen la teología solar de Nerón. El joven Príncipe es el «nuevo Apolo», al mismo tiempo citaredo y auriga, lo que Nerón será realmente más tarde, y que aquí todavía es solo un mito. Esta simbólica apolínea, con la que Séneca envuelve al joven Príncipe, es muy importante: se dirige al mismo público popular al que se trataba de tranquilizar. Despierta el viejo tema augustiano, y es como un nuevo pacto cerrado entre el retoño de los *Julii* y el dios de Accio. Excelente propaganda que avala a un Príncipe joven, un «joven héroe» en toda la plenitud de su carisma.

La misma inspiración reaparecerá en las *Églogas* de Calpurnio Sículo, que fueron escritas, se cree, entre el 54 y el 57, es decir, durante el *quinquennium Neronis*, cuando las promesas de los primeros tiempos parecían próximas a realizarse.

Pero esta aparición, en la *Apocolocintosis*, del que será uno de los principales mitos de la propaganda neroniana, plantea un problema bastante grave: si estos temas se formulan ya en el 54, ¿quién los ha lanzado, quién es responsable de ellos? Aparentemente, Séneca los adoptó, y quizá incluso, como veremos, contribuyó a elaborarlos. Pero es probable que los primeros elementos se gestasen en la mente del propio Nerón, que parece haber sido aureolado muy pronto

214. *Nerone e i suoi tempi*, Milán, 1949, págs. 44 y ss. *Véase* también G. Picard, *Auguste et Néron*, Paris, 1962, págs. 137 y ss.

por una leyenda. Suetonio nos cuenta, por ejemplo, cómo Nerón había nacido, en Anzio, la mañana del 15 de diciembre del 37, y que en el momento preciso de su nacimiento había sido tocado por los rayos del sol antes de que estos iluminasen la tierra."[215] El compendio de Dion Casio suministra la misma indicación:"[216] dice expresamente que este hecho se mostró como el signo de que el niño sería rey. Ahora bien, hoy sabemos qué razones dieron nacimiento a esta creencia: debía su origen a un rito egipcio, el de la unión en el disco, en el cual el rey —o la estatua del dios— se unía al sol levante, situándose en un punto del santuario donde debía ser tocado por los rayos del astro en su despuntar, antes de que rozase el suelo."[217] Así, en la familia misma de Germánico, había nacido un niño que la voluntad divina había marcado con un signo de realeza: príncipe solar, Nerón estaba así predestinado a reinar en Egipto, y por tanto en universo romano, porque el Príncipe de Roma y el señor de Egipto eran ya la misma persona desde hacía un siglo. Y esta predestinación estaba hasta tal punto presente en la mente de Nerón que, cuando comprendió la amenaza que la rebelión de las legiones de Galba hacía pesar sobre él, donde pensó buscar refugio en primer lugar fue en Egipto.

Séneca, que vivía en la intimidad de Nerón desde el 49, o quizá un poco más tarde,[218] estaba ciertamente al corriente de estas ensoñaciones, que Agripina le dictaba alimentar y prodigar. Sin duda, tampoco a él le disgustó darle alguna consistencia, pero no lo hizo sin grandes precauciones, cuyos indicios encontramos en la *Apocolocintosis*, y dando prueba de una gran habilidad y un conocimiento muy preciso de la atmósfera política en la propia Roma.

215. Suet., *Nerón* 6, 1.

216. LXI, 2, 1.

217. S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Esna V), El Cairo, 1962, págs. 121 y ss.

218. Sobre el problema de la fecha precisa en que Séneca se convierte en el preceptor de Nerón, *véase* F. Giancotti, *op. cit.*, págs. 102 y ss.

Los vínculos egipcios del joven Príncipe, descendiente de Antonio, que había sido rey en Alejandría y había dejado en las orillas del Nilo una leyenda tenaz,[219] eran semejantes a los que Calígula había reivindicado antes,[220] al mismo tiempo que su herencia «antoniana».[221] Esto, el entorno del joven Príncipe y, en concreto, el «escriba sagrado», Cheremón, no podían olvidarlo. Y especialmente Cheremón sabía bien la ventaja que constituía para Nerón, ante el pueblo egipcio, su evidente predestinación solar. Séneca, que también conocía por experiencia directa la existencia de estos ritos de entronización y entreveía al menos su potencia sobre las almas, no podía olvidar sin embargo que la opinión pública romana, y, más especialmente, la de los senadores, de la que era portavoz en el grupo de los amigos del Príncipe, eran mucho más reticentes ante estas creencias exóticas. El recuerdo de Calígula seguía estando vivo en todas las mentes, y en el de Séneca todavía más que nadie. Una de las causas de la conjura que había abatido a Gayo residía precisamente en la orientación «antoniana» de su reino. Era conveniente no reiniciar la aventura, pero, al mismo tiempo, era muy importante captar la fuerza potencial del *omen* solar que lo designaba. Fue sin duda por esta razón que la *Apocolocintosis* se emplea en ridiculizar los principales temas «antonianos», y en primer lugar al personaje de Hércules, ancestro divino de la *gens Antonia* y patrono del triunviro. Por lo demás, una pérfida alusión a las costumbres incestuosas de los monarcas egipcios a propósito de la condena a muerte de Silano,[222] recuerda el incesto de Gayo y de Drusila, la misma Drusila cuyo nombre figura en cabeza del panfleto.[223] Pero no bastaba con exorcizar los recuerdos enojosos: había que utilizar el contenido positivo de la leyenda que Agripina

219. Plut., *Antonio* 75, 3, donde se comprueba que, en la visión del pueblo de Alejandría, Antonio estaba vinculado a Serapis-Dioniso.

220. Sobre la devoción de Calígula a la religión isíaca, *véase* F. Cumont, «L'aula isiaca di Caligola», en Rizzo, *Monumenti della pittura... Roma II*, Roma, 1937.

221. *Véanse* págs. 89 y ss.

222. *Apocol.* 8, 2.

223. *Ibid.* 1, 2-3.

alimentaba complacientemente alrededor de su hijo. Y, para eso, ¿qué más simple que traducir en términos romanos la predestinación solar de Nerón?

Bastaba con situar en el centro del panfleto la alta figura de Apolo y, como antaño sugería Virgilio en la *IV Égloga*, unir el mesianismo «pitagórico» a la religión solar. Apolo, dios augustiano por excelencia, se presentaba aquí como el heraldo precursor del Sol.[224] Al mismo tiempo, se vinculaba al tema central de la nueva política —el retorno de Augusto— la mística heredada de Antonio, y renovada por el «milagro» de Anzio. Séneca, poeta sensible al poder de los mitos, hábil en calibrar su efecto sobre las almas, en entender su valor de persuasión, aplicó aquí sus dotes como poeta. Aunque no por ello su conciencia de filósofo deja de estar de acuerdo con su imaginación poética. ¿Es necesario recordar el papel desempeñado por el Sol en el sistema estoico? Fue sobre todo Cleantes, por lo que parece, quien exaltó el papel del astro al que toda la escuela convierte, naturalmente, en el centro del mundo, pero que él llama «el Conductor del Universo».[225] Conductor, es decir, Razón dirigente y, finalmente, rey. Cicerón lo avala: Cleantes, dice, piensa que el sol sea el señor y el amo de las cosas.[226] Por tanto, Cheremón estaba justificado en pretender que los misterios de la religión egipcia no eran más que las verdades demostradas por la dialéctica y la física de los estoicos. Así, en la mente de Séneca, se conciliaban, como antaño en Varrón, las diferentes verdades teológicas: una teología popular (o «política»), adaptada a la tradición romana, bajo su forma apolínea, y a la tradición egipcia, bajo su forma propiamente solar, coincidía con una teología poética, con las imágenes de Apolo-Febo, arquero, auriga y tocador de lira, y coincidía finalmente con una teología de los filósofos, con la realeza cósmica del sol. Séneca, al prestarse a las fantasías de Nerón adolescente y a las tramas políticas de Agripina, no sacri-

224. *Ibid.* 4, v. 15 y ss.
225. Von Arnim, *Stoicorum veterum fragm.*, I, n. 499.
226. *Acad. pr.* II, 126.

ficaba en absoluto las exigencias de su conciencia ni las convicciones que debía a sus maestros estoicos.»[227]

EL «DE CLEMENTIA» Y LA IDEOLOGÍA DEL PRINCIPADO

Instalado en la casa del Príncipe por sus funciones hacia el joven Nerón, Séneca tuvo participación, antes incluso de la muerte de Claudio, en las preocupaciones de Agripina y de su partido. Pero fue únicamente con la llegada de Nerón al poder cuando tomó parte directa en la gestión de la política imperial. Aparentemente, no conservó una impresión muy favorable de su pretura, que consideraba una función puramente honorífica, puesto que, un poco después, en el *De tranquillitate animi*, escribió que el papel del pretor urbano o del pretor peregrino apenas consisten más que en repetir solemnemente las palabras que les dicta un asesor.»[228] Sabía perfectamente que los magistrados oficiales son solo una caricatura: el poder verdadero reside en otra parte, en la asamblea de los «amigos del Príncipe». Y es ahí donde va a ejercerlo. Pero, antes de dedicarse a la actividad política cotidiana, Séneca quiso, en un tratado dedicado a Nerón, intentar aplicar los principios del estoicismo explicando a su «alumno» la verdadera naturaleza de la *clementia*. Este tratado está, por mucho que se haya dicho, suficientemente datado por una alusión explícita:[229] Nerón acaba de cumplir los dieciocho años, es decir, que nos encontramos poco después del 15 de diciembre de 55, y antes

227. Se encuentran ecos de esta teología solar en la obra de Séneca, *De ben.* IV, 12, 5; 23, 1 y ss., y sobre todo VII, 31, 3, donde el sol se describe como el regulador del universo. *Véanse* pág. 78, n. 114, y pág. 130.

228. *De tr. animi* 3, 4. Aquí, Séneca hace casi con certeza alusión a sus recuerdos personales: este pasaje es el primero en que se trata de un *assessor* del pretor (Seeck, art. «Adsessor», en *R.E.* I col. 423 y ss.); la institución parece datar del reinado de Claudio.

229. *De clem.* I, 9, 1: *cum hoc aetatis esset* (sc. *divus Augustus*) *quod tu nunc es, duodevicensimum egressus annum*... V. Albertini, *La composition*, págs. 24 y ss.,

de finales del año 56. Por otra parte, cuando se compuso el *De clementia*, Nerón llevaba el título de *Pater Patriae*,[228] que no adquirió antes de finales del año 55, o a comienzos de 56.[229] Por tanto, es imposible sostener, con F. Préchac, que la cifra de dieciocho años está viciada, que hay que corregir el texto y admitir que el tratado fue compuesto en el transcurso del año 55.[230]

Como es sabido, el *De clementia* se presenta bajo la forma de una obra en dos libros, muy desiguales, ya que el segundo no alcanza, en magnitud, una cuarta parte del primero. Y no es esa la única diferencia que existe entre ellos. Así como el primero fue compuesto con esmero, el segundo es informe y da la impresión de estar incompleto, al menos en la forma en que nos ha llegado,[231] y no es de ninguna manera cierto que sea el resultado de una mutilación accidental.

El segundo libro reviste la forma de un tratado teórico, en el cual se discuten las definiciones de las virtudes, en los términos propios de la escuela. Se presentan algunas analogías de método con el *De vita beata*.[232] El primer libro, al contrario, es un verdadero discurso, formado por dos partes que se equilibran, unas pocas palabras de más o de menos, en torno al capítulo XI y son simétricas una con relación a la otra. Como en una *suasoria* tradicional, los dos puntos de vista, el del *ius* y el de la *aequitas*, se exponen sucesivamente. En-

---

para una discusión de las tesis defendida por F. Préchac, que corrige este texto. *Véase* n. 232.

230. *De clem.* I, 14, 2. Este argumento vale también contra la tesis de W. Richter, «Das Problem der Datierung von Senecas De clementia», Rh. Mus. CVIII, 1966, 146 y ss.

231. R. Cagnat, *Cours d'épigraphie*, pág. 186.

232. F. Préchac, edición del *De clementia*, París, 1921, págs. CXIX-CXX, que sitúa este tratado en enero del 55, lo que coincidiría con el comienzo del primer consulado de Nerón. Pero, en esta fecha, Nerón no era todavía *Pater Patriae*.

233. Esta es la conclusión, muy verosímil, de un estudio de M. Bernard Mortureux, *Recherches sur le De clementia de Sénèque*, Bruselas, 1973.

234. Por ejemplo, II, 3, 1: *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*, pasaje que recuerda las sucesivas definiciones dadas de la «vida feliz» en el *De vita beata*, y también el método del *De constantia sapientis*. *Véase* la nota siguiente.

contramos en él ejemplos contados con un admirable sentido del efecto dramático (hasta el punto de que Corneille, como es sabido, encontrase en él inspiración para su *Cinna*) y consejos precisos dados a Nerón.

Por todos estos motivos, es tentador suponer que el tratado, tal como lo conocemos en la actualidad, es el resultado de una síntesis, que no se ha llevado hasta el final, entre un discurso a Nerón y el esbozo de una obra técnica, un análisis de la virtud de *clementia*, del mismo modo que Séneca compondría un poco más tarde un tratado de la *constantia*, donde se mezclan consejos prácticos y silogismos estoicos.[235] Si se admite esta hipótesis, de ella se deriva que el discurso contenido en el primer libro del *De clementia*, compuesto, como dijimos, entre el 15 de diciembre de 55 y el 15 de diciembre de 56, debe haber sido pronunciado en una ocasión solemne durante este período de tiempo. Dos ocasiones se prestaron especialmente durante ese año para una declaración de principios semejante, que define la máxima del reinado: la *nuncupatio votorum*, en las calendas del 3 de enero, y la toma de posesión del cargo de Séneca como cónsul sufecto, o vicario, probablemente el 1 de julio.[236] Pero, entre las dos ocasiones, la elección es evidente: es más verosímil pensar en la primera, no solo porque, según las propias palabras de Séneca, Nerón apenas acababa entonces de cumplir sus diecinueve años, sino también porque la *nuncupatio votorum* se celebraba, bajo Nerón, con una solemnidad especial.[237] ¿Qué habría de extraño en que Séneca, responsable

235. Sobre el método de Séneca en el *De constantia sapientis*, *véase* nuestro *Comentario* a este diálogo, París, 1953.

236. La fecha del consulado de Séneca, como es sabido, es insegura. La mayoría de las veces se sitúa este consulado en el 56 (*véase R.E.* (1894), s.v. «Annaeus Seneca»), y más específicamente, H. W. Kamp, «Seneca's Consulship», en *CJ* XXIX 1934, págs. 290-292.

237. *Véase* Tácito, *Ann.* XVI, 22; Suet., *Nero* 46, 4. Nótese el retorno, en el *De clementia*, en dos ocasiones, de la idea de los *vota publica*: I, 1, 7: *iam vota publica in tuto sunt*: y I, 19, 7: *quid pulchrius est quam vivere optantibus cunctis et vota non sub custode nuncupantibus?*

ante la opinión pública del joven Príncipe, hubiera pronunciado un discurso en el que proporcionaba públicamente a Nerón máximas de gobierno, y trazaba un programa moral «de buen augurio»? Lo cual no significa, desde luego, que el primer libro del tratado reproduzca fielmente el discurso del 1 de enero de 56: cuando Séneca concibió el proyecto de integrarlo en un tratado más amplio sobre la clemencia, pudo haberlo modificado, aunque conservara el carácter oratorio y lo fundamental de su significación, que es una definición de la función de la monarquía en la nueva Roma. Este carácter es tan evidente que Plinio recurrirá en numerosas ocasiones al *De clementia* en el *Panegírico* de Trajano, pronunciado en unas circunstancias similares a las que, según nuestra suposición, acompañaron al «discurso» de Séneca.[238] En este sentido, el *De clementia* precisa y confirma el «discurso del trono» pronunciado con el ascenso al poder de Nerón, poco más de un año antes. Gayo se recordaba ahí en términos que dejaban poco espacio a la duda,[239] y también las crueldades de Claudio, que, «en el espacio de cinco años, condenó a la pena del saco a más gente de la que tenemos noticia que fuera encerrada a lo largo de la historia».[240] En contraste, se evocaban los primeros momentos del reinado de Tiberio[241] y, sobre todo, el período de Augusto, pero de un Augusto reconciliado con el Senado y convertido en pompeyano.[242] Desde luego, es posible no ver en todo esto más que adulación desprovista de sentido, pero es relevante que estas observaciones vengan a corroborar el tema de la *Apocolocintosis*, y que coincidan también con lo que hemos creído discernir de las intencio-

238. *Véanse*, a este respecto, las observaciones de Préchac, *op. cit.*, pág. LV.

239. I, 25, 1 y ss., y la locura de la crueldad, que provoca la formación de un complot militar.

240. I, 23, 1. F. Préchac, *ibid.*, ve otra alusión a Claudio en I, 25, 1: *manus iista, exitium familiarium certissimum*, que relaciona con *Apoc.* 13, 6: *omnium amicorum interfector*, pero esta relación, que implica una comparación entre Claudio y Alejandro, es bastante insólita.

241. I, 1, 6.

242. I, 9, 1 y ss. *Véanse* págs. 56 y 112 y ss.

nes de Séneca en la *Consolación a Polibio* y también en la *Consolación a Marcia*.[243] Por último, es seguro que tales palabras eran esperadas por la opinión pública senatorial, una opinión que Séneca tenía como función conciliar con el Príncipe. Tanto más cuanto el recuerdo de la tragedia de palacio, que se había producido un año antes,[244] no se había apagado del todo. Los modernos consideran a menudo que Séneca no podía celebrar la *clementia* de Nerón después de la muerte de Británico, y es esta una de las razones más importantes, en su opinión, para fechar el tratado al inicio del año 55, pero no es ese el mejor de los métodos, ya que equivale a alterar los hechos, contra toda evidencia, en nombre de una especie de verosimilitud moral, en realidad sin duda anacrónica. ¿Cómo es posible, se nos dice, que Séneca tuviera la hipocresía de escribir que el Príncipe todavía no había derramado nunca una gota de sangre en el mundo entero,[245] si acababa de matar a su hermano?

Pero la opinión pública no se mostró tan severa como los críticos modernos respecto a un asesinato que parecía autorizado por «la usanza» de las casas principescas.[246] En el *De clementia*, se trata de máximas generales, y de una filosofía de la monarquía, no de lo que puede exigir, en ocasiones y en secreto, la razón de Estado. Aun cuando el veneno hubiera provocado realmente la muerte de Británico —y se han aportado recientemente argumentos bastante fuertes para pensar lo contrario—,[247] y aun cuando Nerón hubiera suprimido deliberadamente al hombre a quien Agripina amenazaba con

243. *Véase* pág. 97: elogio de Cremucio Cordo, historiador pompeyano.

244. Un poco antes del 13 de febrero del 55 (cumpleaños de Británico), Tácito, *Ann.* XIII, 15.

245. I, 11, 3: *Praestitisti Caesar, civitatem incruentam, et hoc, quod magno animo gloriatus es nullam te toto orbe stillam cruoris humani misisse...*

246. Tácito, *Ann.* XIII, 17: *facinus cui plerique etiam hominum ignoscebant, antiquas fratrum discordias et insociabile regnum aestimantes.*

247. *Véase* la carta del Dr. Raimond Martin, en Georges Roux, *Néron*, París, 1962, pág. 341. Pero creemos que la solución médica del enigma es, en la actualidad, un asunto puramente hipotético.

convertir en un instrumento de guerra civil, podía parecer «clemente» respecto a la ciudad y el mundo el evitar al precio de una sola muerte el sacrificio de innumerables vidas humanas.[248] La experiencia del siglo precedente tenía que inclinar a los romanos a la indulgencia. Cuando, en el 68, la guerra civil se desencadenó de nuevo, los campos de batalla donde se enfrentaron los rivales pusieron de manifiesto las consecuencias de una «revolución palaciega».

Por otra parte, el transcurso de ese mismo año 55 había aportado la prueba de que Nerón ejercía la clemencia dentro de su propia casa: la manera en que el Príncipe, aconsejado por Séneca, había arreglado las dificultades que se habían presentado, e instruido con tal generosidad el proceso de Agripina, acusada de complot,[249] y luego el de Burro, que el acusado había podido sentarse entre sus propios jueces.[250] Quienes oyeron a Séneca declarar a Nerón que «la clemencia proporcionará felicidad y tranquilidad a cualquier casa a donde llegue, pero, por el hecho de ser más escasa en palacio, es más digna de admiración»,[251] se acordaban de esos dos episodios que contrastaban totalmente con el comportamiento de Claudio, que hizo morir a Mesalina sin ni siquiera escucharla. La «clemencia» de Nerón en tales circunstancias opacaba la muerte, después de todo quizá natural, de Británico. En fin, es raro que los discursos políticos, y en especial los discursos programáticos, sean confesiones públicas: el extremo rigor de los principios que desearíamos ver aplicar a Séneca se compadece mal con las necesidades del poder. ¿Podemos

248. En una digresión deliberada (*De clem.* I, 5, 1), Séneca recordó expresamente la amenaza de guerra civil, en caso de que la unidad de la monarquía fuera sacudida (I, 4, 1: *ille este enim vinculum per quod res publica cohaeret*; *ibid.* 2: *hic casus* [la muerte del rey, la ruptura de la *fides*] *Romanae pacis exitium erit, hic tanti fortunam populi in ruinas aget*; y, un poco más lejos —I, 5, 1—, esta confesión: *si quando misso sanguine opus est, sustinenda est manus, ne ultra quam necesse sit incidat*).

249. Tácito, *Ann.* XIII, 19 y ss.

250. *Ibid.* 23.

251. *De clem.* I, 5, 4.

acaso imaginarnos a Séneca, el día de la *votorum nuncupatio*, frente al propio Nerón y a los magistrados que ocupaban ese día el cargo, en presencia de todo el Senado, deplorando en la tribuna, incluso mediante palabras veladas, la muerte de Británico? Quizá se nos objete que habría podido callarse. Pero sería dejar el campo libre para las interpretaciones más malignas: a lo largo de todo el año precedente, en efecto, Nerón, inspirado por Séneca, había adoptado como tema principal de su propaganda la idea de clemencia.[252] Tras un año entero de reinado, se aguardaba un balance. El discurso del Capitolio (si se acepta nuestra hipótesis) cumplió ese papel. Como acto político, no podía obedecer a los escrúpulos de una conciencia solitaria. Pero se entiende también que Séneca, si en algún momento pensó en incorporar este discurso a un tratado sobre la clemencia, no reuniera nunca el valor para hacerlo: no hubiera sido entonces ya el hombre de Estado que se esfuerza en tranquilizar a una opinión pública a la que la muerte de Británico había sin duda inquietado y que, para ello, alega el motivo de la clemencia, sino un filósofo que hubiera mentido, contra su conciencia, ante la faz del mundo. Comprendemos que Séneca, hombre de letras, haya tenido la tentación de «no renunciar a nada», pero comprendemos también que haya puesto freno a su tentativa y nunca haya proseguido este tratado hasta su conclusión. Y tanto más cuanto Séneca, en el fondo de sí mismo, parece haber tenido los más sombríos presentimientos sobre la naturaleza de Nerón, si damos crédito al testimonio aportado por el mismo escolio a Juvenal que nos informó tan bien, al parecer, acerca del estado de ánimo del filósofo a su retorno de Córcega. Según este escolio, Séneca, instalado en el Palatino, se dio cuenta rápi-

252. Tácito, *Ann.* XIII, 11: *secutaque lenitas in Plautium Lateranum, quem ob adulterium Messalinae ordine demotum reddidit senatui, clementiam suam obstringens crebris orationibus quas Seneca, testificando quam honesta praeciperet vel iactandi ingenii, voce principis vulgabat*... Tácito sigue aquí una fuente hostil a Séneca, pero los hechos alegados son incuestionables, y es cierto también que se atribuye a Séneca esta política de clemencia. Este, como se puede ver, aplica una determinada concepción de la monarquía, a la vista de todos.

damente de «que Nerón era por naturaleza cruel y monstruoso, e intentó suavizarlo; solía decir, en la intimidad, que sería imposible que ese león feroz, una vez probada la sangre humana, no recuperase inevitablemente su crueldad original».[253] A eso se añade, naturalmente, el famoso pasaje de Suetonio, que cuenta cómo Séneca, cuando fue elegido como preceptor de Nerón, soñó que se convertía en el maestro de Calígula.[254] Se objeta, es cierto,[255] que Séneca no creía en los presagios aportados por los sueños,[256] y sin duda eso tiene poca importancia. El escolio a Juvenal basta para confirmarnos que Séneca, cuando estaba con sus amigos, expresaba sobre su alumno una opinión muy distinta de la que imponían las exigencias de la política.

En el *De clementia*, encontramos los elementos de una teoría del poder monárquico, explícitamente esbozada, y fundada en el estoicismo más ortodoxo. Para convencerse, basta con recordar fórmulas como la siguiente: «de la misma manera que el cuerpo está totalmente al servicio del espíritu...», así el universo entero está dirigido por un alma, a la que debe su salvación, y del mismo modo, en un Estado, el rey garantiza la paz.[257] Desde los primeros estoicos, se consideraba a la «realeza» como una forma de la virtud del sabio.[258] El espíritu real consiste en no reconocer ninguna otra autoridad que la de la Razón, lo que constituye, para los estoicos, el ideal de cualquier espíritu libre:[259] la verdadera realeza será la que toma como regla, al igual que el propio Dios en la administración del universo, la Razón perfecta. Esta es la condición bajo la cual los hombres, «animales rebeldes», estarán dispuestos a obedecer, mientras que se negarán a

253. Ad Juv., Sat. V, 109. *Véase* pág. 108, n. 194.
254. Suet., *Nero* 7, 3.
255. F. Giancotti, *Il posto*... II, pág. 114.
256. *Ad Lucil.* 53, 7-8; pero este texto dista mucho de ser determinante.
257. Resumimos aquí: *De clem.* I, 3, 5.
258. Von Arnim, *Stoic vet. fragm.* III, n. 617.
259. Cicerón, *De off.* I, 13.

dejarse conducir por una autoridad arbitraria.[260] La realeza, dice Séneca, es conforme a la naturaleza, no solo porque es la imagen del orden universal, sino porque la vemos realizada en el mundo animal y, en particular, en las abejas. Es significativo encontrar en el primer libro del *De clementia* toda una paráfrasis del mito virgiliano de las abejas, cuyas implicaciones políticas, y también estoicas, fueron puestas de relieve desde hace mucho tiempo.[261]

Pero Séneca va un poco más lejos que sus maestros estoicos: una o dos veces, asimila el rey al astro del día, y, si esta noción de la realeza solar no es extraña al Pórtico,[262] la relación adquiere un sentido especial cuando se trata de Nerón, cuyo nacimiento, como hemos recordado, había estado marcado por una «unión en el disco».[263] Los términos que usa Séneca al dirigirse al joven Príncipe solo se entienden verdaderamente si se tiene presente este nacimiento «solar»: «Pocos perciben nuestros movimientos. Nos está permitido salir a la calle, retirarnos y cambiar nuestras costumbres sin que la gente lo advierta: a ti te corresponde, como al sol, no ocultarte. Mucha luz te da de frente; los ojos de todos están vueltos hacia ella; cuando crees mostrarte en público estás en el orto».[264] Incluso si el orador pareciera

260. *De clem.* I, 24, 2: *natura contumax et humanus animus et in contrarium atque arduum nitens sequiturque facilius quam ducitur*. Es posible que este texto refleje una fuente «paneciana»: la semejanza con las ideas expresadas por Cicerón en el *De officiis*, a propósito de la *magnitudo animi*, permiten suponerlo.

261. Especialmente por H. Dahlmann, *Der Bienestaat in Vergils Georgica*, Maguncia, 1954. *Véase De clem.* I, 3, 4-4, 1.

262. *Véanse* págs. 119 y ss.

263. *Véase* pág. 117.

264. *De clem.* I, 8, 4: *nostros motus pauci sentiunt, prodire nobis ac recedere et mutare habitum sine sensu publico licet: tibi non magis quam soli latere contigit. Multa contra te lux est, omnium in istam conversi oculi sunt; prodire te putes? Oriris*. En otro lugar («*Le* De clementia *et la royauté solaire de Néron*», *R.E.L.* XLIX, 1971, 205 y ss.), intentamos demostrar que estas imágenes de Séneca reproducían, en efecto, el lenguaje de los himnos dirigidos al faraón. El término con el que juega Séneca, *oriris*, traduce el egipcio *ḫḥ*, que se aplica a la vez al sol cuando se levanta y al rey cuando sale de su palacio. Del mismo modo, la expresión

estar usando un lenguaje figurado, el joven Príncipe, por su parte, no podía no entender.

De manera que el *De clementia* se presenta como una tentativa para volver aceptable la monarquía de Nerón a una opinión senatorial ya habituada a considerar la institución imperial como una necesidad.[265] El hecho imperial es inevitable. Séneca, a este respecto, ya no se hacía más ilusiones de las que se había hecho Tiberio y de las que se hará Tácito. Las mejores mentes lo reconocían, y lo deploraban: para hacer aceptable esa situación, era necesario —como dice Séneca y postulaba Cicerón, basándose en el análisis estoico del orgullo humano— que el «rey» fuera al mismo tiempo un sabio, o lo pareciera el máximo posible. Nerón, discípulo de Séneca, no será quizá un «sabio», pero, fiel a una consigna dada por Zenón y Crisipo, Séneca intentará poner en práctica la mejor solución de recambio: ser él mismo, filósofo, el consejero del «rey».[266] Pero eso solo no bastaba. Era necesario que la opinión senatorial lo supiera, que lo aprobase, y el tema-programa de la *clementia* era el más adecuado para convencerla: en primer lugar, porque, después de Calígula y Claudio, les tenía que parecer preciosa la clemencia de Nerón, y luego, porque esta clemencia se presentaba, gracias a la coherencia fundamental entre las virtudes, como la garantía de todas las demás.

Pero también era necesario que este programa tuviera el beneplácito de Nerón: ese joven de diecinueve años tenía ya su propia concepción de su función real. Ya dijimos que los recuerdos antonianos y el espejismo egipcio estaban presentes en su corazón.[267] Con discreción, Séneca le habla en el lenguaje de su agrado. Como el joven

---

multa contra te lux est, que sorprendió a los editores, reproduce una fórmula egipcia.

265. *De clem.* I, 4, 3: *olim enim ita se induxit rei publicae Caesar ut seduci alterum non posset sine utriusque pernicie: nam et illi viribus opus est et huic capite.*

266. Von Arnim, *Stoic. vet. fragm.*, pág. 173, n. 691 (pasaje de Plutarco que cita a Crisipo: si el sabio no puede ser él mismo rey, habrá de vivir en compañía de reyes...).

267. *Véase* pág. 117.

rey de los países del Nilo, es el Sol en su oriente, es el astro cuyos rayos vivifican el mundo entero. Es el benefactor universal. Y tales ideas eran ciertamente exaltantes para ese joven deseoso de dejar un nombre glorioso y un poco dado a la utopía.

Que las imágenes solares, adoptadas aquí por Séneca, habían exaltado la fantasía de Nerón, no reviste la menor duda. No hay más que recordar la teología solar de la que se rodeó Nerón con el transcurrir de los años. Los testimonios son bien conocidos: fueron reunidos por H. P. L'Orange, que, en una memoria de los *Serta Eitremiana*, demostró que la *Domus Aurea* era un «palacio del Sol».[268] El mismo autor insistió además en los símbolos solares que aparecen en las monedas a partir del 64,[269] y en el coloso solar de *Nero-Helios* que se erguía en el vestíbulo del palacio. De esos hechos, F. Cumont extrajo la conclusión de que la teología solar de Nerón le había sido inspirada en su iniciación, por parte de Tiridates, en los misterios de Mitra.[270] Es probable, en efecto, que la religión de Mitra viniera a reforzar, en el Príncipe, la fe en su destino solar, pero ya hemos visto las razones por las cuales esta fe ya debía existir en él, y los orígenes egipcios que podemos asignarle. H. P. L'Orange, que no hace mención de la «predestinación» de Nerón, desde el punto de vista de la tradición egipcia, ni de los ritos de la investidura solar, no por ello deja de señalar la influencia ejercida en su pensamiento por la monarquía tolemaica.[271] Da la impresión de que esta teología solar, que las circunstancias casi milagrosas de su nacimiento inspiraron primero al joven Príncipe, fue utilizada con cautela por Séneca para respaldar una teoría estoica de la monarquía, la única aceptable para una aristocracia muy impregnada por las doctrinas del Pórtico, y luego, una vez desaparecido el filósofo, se manifestó a la luz del

268. *Domus Aurea, der Sonnenpalast*, en Serta Eitremiana, Oslo, 1942, págs. 68-100.

269. *Apotheosis in ancient portraiture*, Oslo, 1947, págs. 61 y ss.

270. «L'inizazione di Nerone», en *Rivista di Filol...*, 1933, págs. 145 y ss.

271. *Apotheosis...*, págs. 62-63.

día.[271] No es necesario suponer, desde luego, que Nerón hubiera experimentado un sentimiento de piedad personal, una devoción especial respecto al dios Sol:[273] el Sol es el símbolo de su propio destino, él mismo cree que está destinado a la divinización astral.[274] Lo está en virtud de las leyes del universo; posee el carisma supremo, que le han otorgado los Hados; y si alberga en él un sentimiento de devoción, es una devoción hacia sí mismo, «artista» soberano, fuente de toda belleza y de toda excelencia.[275] Podemos ver ahora la importancia política del *De clementia*. Este tratado —o más bien, como creemos, este discurso— marca una etapa del reinado y, aun más, una etapa en la evolución del principado. Con un sentido muy vivo de la historia, Séneca sabía que el régimen imperial solo sería aceptable para la elite romana en el caso de que tuviera un fundamento filosófico, de que el Príncipe fuera en cierta medida un sabio, de que poseyera las virtudes fundamentales de la *sapientia*. Sin duda recordaba el *clupeus virtutis* que los senadores habían ofrecido a Augusto. Y vemos ya cómo se dibuja la concepción antonina del poder, la del *Optimus princeps*, que no nació en tiempos de Trajano, sino que hunde sus raíces en la primitiva elaboración del principado. Séneca prosigue de ese modo la obra comenzada por Cicerón con el *De republica*.

272. G. Picard, *Auguste et Néron*, págs. 170 y ss., muestra los orígenes estoicos de la teología solar de Nerón, aunque la hace derivar, bastante vagamente, de las «especulaciones escatológicas» de Posidonio especulaciones consideradas a menudo como más que problemáticas. En realidad, hay que pensar más bien en Cleantes (*véase* pág. 119): la idea del Sol-rey no es más que una ilustración particular de la doctrina del fuego artista.

273. La objeción extraída de la presunta impiedad de Nerón es formulada por G. Picard, *ibid*.

274. Es lo que afirma, sin pizca de ironía, creemos, el prólogo de la *Farsalia*. *Véase* nuestro artículo «L'éloge de Néron au début de la Pharsale est-il ironique? », en *R.E.L.* XXXVIII, 1960, 296-305.

275. Sobre la asimilación del sabio y del artista (τεχνίτης, músico y actor), *véase* Cicerón, *De fin.* III, 23 y 24, que explica a Diógenes Laercio VII, 86.

El *De clementia* nos permite vislumbrar así la disposición con la que Séneca aceptó contribuir a la «propaganda» del nuevo régimen, aceptando lo que era inevitable, y cómo las ideas monárquicas, que se abrían paso lentamente desde el reinado de Augusto, y habían aflorado con Germánico, y eclosionado con su hijo Calígula, volvían ahora a cobrar vigor, después del eclipse momentáneo que habían atravesado durante el reinado de Claudio. Entendiendo que las fórmulas filosóficas no podían encerrar la realidad de un régimen político, pero persuadido también de que las verdades alcanzadas por la filosofía debían ser una guía para la acción, Séneca se esforzó en proporcionar a la idea imperial una consistencia nueva, cada vez más necesaria a medida que el impulso inicial que el principado augustiano imprimió a la institución se iba debilitando. El «derecho divino» de Augusto, hijo del dios César, se volvía de reinado en reinado cada vez menos capaz de hablar al corazón y a la imaginación de los hombres. Pero, como todo el mundo reconocía, no podía suprimirse el régimen del principado: era imposible regresar a la igualdad republicana anterior al primer triunvirato, a un «pompeyanismo» radical. Pero tal vez era posible retornar al pompeyanismo de los últimos años de la República, a la concepción de un Gran Protector, que trabajase en armonía con un Senado con su *auctoritas* de antaño. Era este uno de los aspectos del programa emprendido por Séneca, tal como hemos subrayado. Pero, al mismo tiempo, Séneca parecía haber comprendido perfectamente que ese equilibrio entre el Príncipe y el *Consilium* supremo del Estado, aunque suministrara excelentes modos de gobierno y de administración, no bastaba para satisfacer la imaginación de los súbditos de Roma. Séneca había viajado a Egipto, y eso explica quizá la atención especialísima que parece haber concedido a la ideología política de ese país, donde Nerón era rey. Sabía también la importancia que tenía en la mitad oriental del Imperio: si los ítalos y los romanos de la Urbe podían contentarse con una constitución jurídicamente equilibrada, el equilibrio de los po-

deres entre el Senado y el Príncipe preocupaba muy poco a los pueblos súbditos o aliados, que estaban acostumbrados a volver sus miradas hacia el segundo, convertido en su soberano. Las innumerables manifestaciones de devoción hacia el culto imperial procedían de todas las partes del Imperio: no solo de Asia y de Egipto, sino también de la propia Grecia, de España y de la Galia.[276] El Imperio necesitaba un dios, un emperador divino. Y Séneca no se lo negó. No podía negárselo: el *De clementia*, en el que escuchamos al menos el eco del discurso pronunciado en las calendas de enero del 56, se explica en la medida en que integra, en esta nueva realeza, las aspiraciones populares y las exigencias de un Senado tradicionalista, pero también impregnado de filosofía estoica. Si el discurso pronunciado por Nerón en el momento de su elevación al poder exponía el programa del Príncipe, en la perspectiva de las relaciones con el Senado y con la diarquía augustiana, el discurso del 56 expone el programa más amplio que Séneca se vio llevado a concebir y elaborar después de más de un año en el poder. En efecto, tuvo que hacer frente a la cuestión parta, tomar conciencia de los problemas que planteaba la presencia romana, y el mantenimiento de su influencia en Armenia. Sabemos, por Tácito, el modo dramático como se planteó este problema el día en que Agripina estuvo a punto de presentarse públicamente en una audiencia de los embajadores armenios.[277] Pero la anécdota no agota la realidad: es solo su síntoma. Era necesario que Nerón pudiera parecer, a los ojos de los armenios, como un igual en prestigio del rey de los partos, hacia quien dirigían sus miradas buena parte de las gentes de ese país. Muchos años más tarde, con ocasión de la embajada de Tiridates, en el 66, los caracteres «solares» de la realeza de

276. No es posible recordar aquí la bibliografía sobre este tema. Nos limitamos a remitir a L. Cerfau y J. Tondriau: *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, París, 1957, y R. Étienne, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique*, París, 1958, que prosiguen las investigaciones iniciadas por L. R. Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931. *Véase* también F. Taeger, *Charisma...*, Stuttgart, 1957-1960.

277. Tácito, *Ann.* XIII, 5.

Nerón servirán para enmascarar con un pretexto honorable la sumisión del Príncipe al Emperador. Ahora bien, son estos caracteres solares los que pone de relieve el *De clementia*, aproximadamente un año después de haberse planteado la cuestión de Armenia, cuando esta entraba en su fase aguda. La coincidencia es demasiado evidente y demasiado precisa para que se niegue a Séneca una clarividencia política cuyos beneficiosos efectos para Roma se harán sentir plenamente al final del reinado.

Pero, si creemos poder captar de esta manera a Séneca «trabajando», ¿nos es posible penetrar en el misterio que rodea su pensamiento personal, respecto a los cargos que, gradualmente, se acumulan sobre él? ¿Podemos conjeturar sus sentimientos profundos en la situación a que lo ha llevado la Fortuna?

Ya hemos dicho[278] que Séneca, hacia el final de su exilio, al menos, parece haber renunciado *in mente* a cualquier tipo de carrera política. Y lo volvemos a encontrar, cuatro o cinco años después, ocupado en elaborar una nueva ideología del principado. ¿No es acaso esta una de las contradicciones que tan a menudo se le reprocha? Se puede sostener, desde luego, que nunca se resignó verdaderamente, que estaba dispuesto a escuchar el «canto de las sirenas» porque lo que le decían respondía a un deseo profundo y mal sofocado. Y, probablemente, esto no sea falso: vemos efectivamente a Séneca, pocos meses, o quizá días, después de su regreso a Roma, sumergirse en la vida mundana y asistir a una reunión donde se adula las manías del Príncipe y se halaga su vanidad y sus ambiciones dinásticas.[279] Pero resulta demasiado fácil clamar contra la hipocresía y formular, desde fuera, un juicio condenatorio. Podemos conceder un poco de crédito al filósofo, y evitar rebajarlo al nivel de la humanidad más vulgar, aun cuando no carezca de algunas debilidades.

Séneca, formado desde tiempo atrás en el pensamiento estoico,

278. *Véase* pág. 107.

279. *Véase* las observaciones presentadas en nuestro artículo «La date du *De brevitate vitae*», en *R.E.L.* XXV, 1947, 164-177.

y asiduo lector de los filósofos griegos, sabía que el espíritu humano está abocado a la acción, y que nada es más contrario a su naturaleza que el rechazo total de esta.[280] Sabía además que los maestros del estoicismo consideraban que el deber de un hombre capaz de tal responsabilidad era participar en la vida política o, cuando menos, «servir a los hombres». En tales condiciones, podía sentirse muy legítimamente tentado, una vez que las circunstancias exteriores se lo permitieran, a aceptar las responsabilidades que Agripina le ofrecía. Y no solo tentado, sino moralmente obligado.

Por un azar feliz, resulta que ese razonamiento, fundado en los principios del Pórtico, encuentra al menos un esbozo de confirmación gracias a algunos textos del propio Séneca que, confrontados, pueden aclararnos acerca de su estado anímico cuando se convirtió en el preceptor y, luego, el consejero de Nerón.

El problema de la acción política fue examinado y discutido por Séneca en el *De tranquillitate animi* que precede en uno o dos años, creemos, quizá tres, pero apenas más, al *De clementia*.[281] Sobre el principio de la obligación del «sabio» de ser útil a los hombres, no cabe ninguna duda: la obligación es absoluta, y, si las circunstancias impiden que se dedique a la vida pública, tiene que retroceder «paso a paso» y sin abandonar los ámbitos donde la acción sigue siendo posible.[282] Por otra parte, puede suceder que algunas situaciones políticas, en apariencia muy desfavorables, se revelen, en la práctica, menos peligrosas que la libertad: así, Sócrates, que había podido desafiar impunemente a los Treinta Tiranos, fue asesinado por la democracia.[283] Y eso prueba, dice Séneca, que «en una república corrompida el hombre sabio tiene ocasión de darse a conocer».[284] A este

280. *Véase* II parte, pág. 290, n. 168.

281. *Véanse* II parte, págs. 280 y ss.

282. *De tran. animi* 4, 1 y ss.

283. *Ibid.* 5, 1 y ss.

284. *Ibid.* 5, 3: *licet scias et in afflicta republica esse occasionem sapienti viro ad se proferendum*.

propósito, Séneca opone su concepción a la de Atenodoro, hijo de Sandón, que, quizá hacia el año 45 a.C., quizá más pronto, aconsejaba a un interlocutor a quien no conocemos que evitase la vida política a causa de las difíciles circunstancias en que se encontraba el Estado.[285]

Llegados a este punto, podemos preguntarnos si Séneca no contradice lo que había escrito en el año 49, creemos, en el tratado *Sobre la brevedad de la vida*, y es una de las razones que han llevado a los críticos modernos a pensar que este tratado no fue escrito, y no pudo serlo, más que tras el retiro del filósofo, o al menos en el momento en que comenzó a alejarse de la acción política.[286] ¿Cómo podría Séneca, se nos dice, aconsejar a su suegro, Paulino, que abandonase su cargo de *praefectus annonae* y, al mismo tiempo, aceptar convertirse en el preceptor de Nerón? Parece imposible, y sería necesario que Séneca fuera más hipócrita de lo que se puede admitir para que sus escritos desmintieran tan flagrantemente su conducta.

Pero es malentender el sentido del tratado *Sobre la brevedad de la vida*. En él, Séneca no condena, en cuanto tal, la actividad social o política: simplemente pone de relieve el peligro de dejarse obsesionar (*occupare*) por las cosas externas, por una excesiva preocupación por los valores de la opinión. El problema planteado no se sitúa únicamente en el plano de la acción política: hay quienes están «*ocupados*» por el vino, el placer carnal, el deseo de gloria, el de la intriga, y todo lo que se apodera del alma y le impide desarrollar su propia excelencia.[287] Séneca concluye que un hombre sometido a una de esas esclavitudes no puede llevar nada a cabo de una manera satisfactoria: ni la elocuencia, ni cualquier actividad intelectual, porque,

285. *Ibid.* 3, 1 y ss. La fecha resulta de la carrera de Atenodoro; *véase* nuestro artículo titulado «Auguste et Athénodore», en *REA* XLVII, 1945, y XLVIII, 1946.

286. Se encontrará la discusión de las tesis contrapuestas en la obra de F. Giancotti, *Cronologia*... (*véase* pág. 262).

287. *De brev. vit.* 7, 1 y ss.

dice, «su espíritu distraído no deja recalar nada en su fondo, sino que todo lo vomita como si se lo hubiesen embutido a la fuerza».[288] El logro que aconseja Séneca es el de la independencia espiritual, la liberación «*in mente*», que no es incompatible con la acción, de cualquier orden que sea. Pero será necesario que esta acción sea el resultado de esa independencia espiritual, que no tenga como objetivo la obtención de mezquinas ventajas materiales, riquezas, honores, una reputación lisonjera o un buen cocinero. Uno de los pecados mayores de los *obsesionados* consiste en despilfarrar el tiempo, en no darse cuenta de su valor, y hemos intentado demostrar[289] que este análisis del tiempo, en el *De brevitate vitae*, así como en algunos otros diálogos, es, en Séneca, el primer paso de cualquier protréptico. Es necesario que el espíritu adopte, frente a la acción, una determinada actitud de desapego, bastante semejante a la que debe adoptar respecto a las riquezas o la muerte misma. Así como la pobreza no es una condición necesaria de la sabiduría, así también la ociosidad total, la inacción absoluta, no es indispensable para alcanzar la libre disposición del tiempo, el verdadero *otium*.[290] Es cierto que Séneca invita a Paulino a que abandone su cargo, pero solo porque ha alcanzado la edad adecuada para hacerlo, porque en el pasado ha capeado muchos temporales.[291] Actualmente, no podemos calcular, con una mínima posibilidad de verosimilitud, la edad de Paulino: si es cierto que su hijo fue cónsul sufecto alrededor del 54, suponemos que él mismo debía entonces haber alcanzado, o más probablemente superado, la cincuentena, y que se aproximaba a la vejez. Pero se han levantado tantas dudas e hipótesis a propósito de este personaje y su familia —puede tratarse del mismo personaje encargado de funcio-

288. *Ibid.* 7, 3.

289. *Véase* P. Grimal, «Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque», en *REA*, LXX, 1968, págs. 92 y ss.

290. *De brev. vit.*, 12, 2: *quorundam otium occupatum est in villa aut in lecto suo, in media solitudine, quamvis ab omnibus recesserint, sibi ipsi molesti sunt; quorum non otiosa vita dicenda est sed desidiosa occupatio.*

291. *Ibid.* 18, 1.

nes extraordinarias de la anona después de su consulado, o de otros personajes totalmente diferentes—, que no nos atrevemos siquiera a sugerir que la hipótesis tradicional,[292] la que conservamos, parece en definitiva la más simple.

Sea como fuere, es difícil considerar como equivalentes una prefectura de la anona, que concierne al vientre de los hombres,[293] y una función política propiamente dicha. Para ejercer la primera, basta con aportar una exactitud meticulosa, una conciencia total, pero los trabajos que implica no ponen en juego las verdaderas cualidades y virtudes de un hombre digno de este nombre.[294] Cuando los estoicos invitan a sus discípulos a hacerse cargo de la vida política, piensan en las funciones de gobierno, en las magistraturas, y no en los oficios administrativos. Del mismo modo, veremos a Séneca, una docena de años más tarde, invitar a Lucilio a abandonar su procuraduría de Sicilia, a pesar de ser mucho más joven que Paulino.[295]

Recordemos que la doctrina estoica, tanto en los tiempos de Zenón o de Crisipo como en el de Panecio y, más tarde, de Cicerón, debía aplicarse a hombres capaces de recibir responsabilidades políticas en una república —ciudad griega o república romana—, o de volverse «los amigos del rey», es decir, los consejeros de un soberano absoluto. Funciones tales que las procuradurías o las prefecturas imperiales apenas eran entonces concebibles: habrían sido consideradas como poco dignas de un hombre libre. Séneca, al dirigirse a Paulino, es tan consciente que siente la necesidad de declarar que esa función de su suegro es «honrosa, por supuesto, pero poco adecuada para

292. R. Hanslick, s.v. «Pompeius Paulinus», n. 99, en *RE* XXI (1952), col. 2280-2281.

293. *Ibid.* 18, 5: *cum ventre tibi humano negotium est*. El «vientre» es el elemento menos noble, más irracional del hombre; *véase De tranq. animi* 8, 8, y *Ad Luc.* 123, 3.

294. *Ibid.* 18, 5: *nec ratione patitur nec aequitate mitigatur nec ulla prece flectitur populus esuriens*.

295. Sobre la edad de Lucilio, *véase* pág. 94 y n. 153.

una vida feliz»,[296] es decir, con la vida humana en su forma más alta y más noble.

Por todas estas razones, no pensamos que Séneca, del *De brevitate vitae* al *De tranquillitate animi*, se haya contradicho, que haya expresado opiniones dictadas por la preocupación de defender, en un momento y otro, tesis con las que no comulgaba, o, en pocas palabras, que la retórica haya prevalecido sobre la sinceridad. La conciliación última habrá que buscarla, creemos, en el *De otio*, y podría haberlo sido con mayor seguridad si, por desgracia, este tratado no estuviera muy mutilado, de modo que nos es difícil discernir todos los matices de la doctrina que en él verdaderamente se defiende. La fecha del *De otio* es una de las más discutidas,[297] y, según el momento de la vida de Séneca en que situemos este diálogo, la interpretación será muy distinta: testimonio de la actitud de Séneca durante el reinado de Calígula, o amenaza de un ministro que intenta mantener los favores del Príncipe, en la época del exilio, desaliento de un hombre enfrentado a la evidente derrota de su ideal político, todo eso es posible, y cualquier elección que se hiciera en este punto entre las diferentes hipótesis sería arbitraria. Por este motivo, nos parece más fecundo situar esta meditación sobre el *otium* y el derecho para algunos espíritus, al menos, de renunciar a la acción política, en el marco de la moral, no ya del estoicismo en general, sino del medio Pórtico, tal como Cicerón la expone en el *De officiis*.

También ahí se encuentra planteado el problema de la participación en la vida política, en su forma más elevada, y se sostiene que el «ocio», o al menos el alejamiento de los asuntos públicos, está ligado a la posibilidad, o no, para el «sabio» de mantener su equilibrio interior, la «tranquilidad del alma»:[298] la acción política solo debe ser

296. *De brev. vit.* 18, 3: *a ministerio honorifico quidem sed parum ad beatam vitam apto*.

297. *Véanse* págs. 289 y ss.

298. *De off.* I, 66 y ss.

acometida por el sabio, o, más generalmente, por cualquier *proficiens*, si esta no amenaza con destruir esa calma. Cicerón hace entrar el problema del *otium* en el marco más general del análisis concerniente a la *magnitudo animi*, que no es de ninguna manera, en este tratado, la virtud así llamada por los antiguos estoicos, la μεγαλοψυχία, sino una forma general de coraje. Y parece poco dudoso que esta ampliación del concepto, que apela a las ideas platónicas y aristotélicas, se remonte a Panecio o, más probablemente, a su maestro Antipatro de Tarso.[299]

En estas condiciones, la acción política ya no se considera como un «bien» en sí mismo —lo que, por otro lado, nunca ha sido, incluso en los tiempos del antiguo Pórtico—,[300] sino como un modo de actividad posible y conforme con la naturaleza para el sabio, si las circunstancias interiores y exteriores lo permiten.

Es probable, decíamos, que esta teoría ciceroniana del *otium*, tal como la encontramos formulada en el *De officiis*, tenía su origen en Panecio. En efecto, en Cicerón y en el *De tranquillitate animi* de Séneca, encontramos ideas y formulaciones muy parecidas, que apenas pueden explicarse si no es recurriendo a una fuente común. En el *De officiis* leemos, por ejemplo, entre los consejos dados a quien quiera ocuparse de los asuntos públicos, que deberá mantener la tranquilidad y la seguridad de su alma, al menos tanto como los filósofos, tal vez más, si quiere vivir con dignidad y firmeza.[301] Y para eso, deberá, ante todo, asegurarse de poseer todas las cualidades necesarias

299. Max Schaefer, *Ein frümittelstoisch System der Ethik bei Cicero*..., Münich, 1934; *véase* también U. Knocke, «Magnitudo animi...», *Philologus* Supl. XXVII, 3, Leipzig, 1935.

300. Los únicos bienes son la virtud, la amistad y cosas de esta naturaleza: *véase* Diógenes Laercio VII, 94 y ss. (*véase* Estobeo, en Von Arnim, *Stoic vet. fragm.* III, n. 112).

301. *De off.* I, 72: *capessentibus autem rem publicam nihil minus quam philosophis — haud scio an magis etiam et magnificentia et despicientia adhibenda sit rerum humanarum quam saepe dico et tranquillitas animi atque securitas, si quidem nec anxii futuri sunt et cum gravitate constantiaque victuri.*

para la ejecución de las tareas que se propone.[302] Ahora bien, conocemos la fuente de este precepto, que es el tratado de Demócrito sobre la εὐθυμία, y la conocemos, en particular, por Séneca (y también por Plutarco). Séneca se refiere a ella en dos ocasiones; la primera en el tercer libro del *De ira*,[303] y la segunda en el *De tranquillitate animi*.[304] Es un tema clásico de cualquier exposición sobre la εὐθυμία. Panecio lo tomó prestado de Demócrito, y, por mediación de aquel, pasó al *De officiis*, bien porque Cicerón haya «contaminado» el Περὶ εὐθυμίας y el Περὶ καθήκοντος de Panecio, bien porque, y es algo mucho más verosímil, Panecio haya abordado en una obra y otra los mismos temas utilizando, para su análisis de la μεγαλοψυχία, la teoría de la εὐθυμία.

En cualquier caso, Séneca no adoptó de Cicerón el tema democríteo: cuando se refiere a él, en el libro III del *De ira*, lo hace para definir las condiciones de la *tranquillitas animi* y no, como en el *De officiis*, las condiciones de la acción política. Y lo mismo sucede con el *De tranquillitate animi*. Dos hipótesis pues, y únicamente dos, son posibles: un préstamo directo de Demócrito a Séneca, u otro de Panecio a este último.

Esta segunda hipótesis es ciertamente la buena. Tenemos, en efecto, la prueba de que Séneca, desde el momento en que componía el segundo libro del *De ira*, conocía el Περὶ εὐθυμίας de Panecio. Podemos encontrar, en ese pasaje del *De ira*, una frase, atribuida a Fabio Cunctator, que dice que la peor excusa para un jefe militar consiste en alegar haber sido cogido de sorpresa: «*non putavi*».[305] Ahora bien, ese mismo precepto figura en el *De officiis* de Cicerón,[306] y tam-

302. *Ibid.* 73: *ad rem gerendam autem qui accedit, caveat ne id modo consideret quam illa res honesta sit, sed etiam ut habeat efficiendi facultatem.*

303. III, 6, 3: *proderit nobis illud Democriti salutare praeceptum quo monstratur tranquillitas, si neque privatim neque publice multa aut maiora viribus nostris egerimus.* Véase Plut., *De tranq. animi* II, pág. 465c.

304. 13, 1.

305. *De ira*, II, 31, 4.

306. I, 80-81.

bién en el *De tranquillitate animi* de Plutarco,[307] donde se nos informa, por añadidura, de que el tema había sido abundantemente tratado por Carnéades, quien tomaba como ejemplos a Perseo y Paulo Emilio.[308] Y esta vez ya no se trata de un precepto democríteo, sino de una máxima bastante vagamente relacionada con los pitagóricos.[309] Cicerón, por su parte, se la acredita a Anaxágoras.[310] Se deduce de esta serie de aproximaciones que un tema que aparecía en Cicerón, en el libro I del *De officiis*, que se sabe que se inspiró directamente en Panecio, y luego en el *De tranquillitate animi* de Plutarco, una de cuyas fuentes es al menos el Περὶ εὐθυμίας de Panecio, es evidentemente un tema paneciano, y ello con tanta mayor certeza cuanto, por lo que respecta al precepto democríteo, que también hemos seguido a través de los mismos autores, la serie es idéntica, con la sola diferencia de que, en lugar de Anaxágoras, es Demócrito quien aporta la referencia más antigua. Nos encontramos así en presencia de dos «conjuntos», uno de los cuales abarca a Demócrito, el *De officiis* de Cicerón, Plutarco y el *De ira*, y el otro, a Anaxágoras, el *De officiis* de Cicerón, Plutarco y el *De ira*. El «subconjunto» común se define por la derivación de Panecio. Podemos, por tanto, concluir con certeza que Séneca, en el momento en que aceptó las responsabilidades políticas que sabemos, conocía la obra de Panecio y basaba su conducta en los preceptos contenidos en ella. Efectivamente, sabemos que el libro III del *De ira*, necesariamente anterior al año 52 (porque Novato todavía es llamado con este nombre), data muy probablemente del 41. En ese momento, en una Roma liberada del tirano y renacida a la libertad, el problema de la acción política no solo se le plantea al propio Séneca, que podía esperar reanudar la carrera interrumpida en el otoño del 39, sino también a su hermano Novato, cuya ambición era patente, y que ejerció efectivamente bajo

307. 474e.
308. 474f.
309. Diels, *Vorsokr.* I, pág. 471, 4-5.
310. *Tusc.* II, XIV, 28 y ss.

Claudio cargos importantes.[311] En el momento en que Séneca compuso el libro III del *De ira*, se encontraba casi exactamente en la misma situación que Cicerón cuando, después del intervalo de *otium* forzado impuesto por la dictadura de César, se preocupaba por definir, en el *De officiis*, las condiciones en las que sabiduría y vida política pueden conciliarse. Séneca, al igual que Cicerón, buscó la solución del problema en Panecio. Sabemos, gracias al *De officiis*, cuál era la respuesta de este: lo que conviene salvaguardar por encima de todo es la tranquilidad del alma, el equilibrio interior. Algunas almas pueden lograrla en la acción, y tendrán que aplicar la máxima estoica que impone al sabio tomar parte en la vida de la ciudad. Pero esta acción política no es un *bien* en sí, solo es un medio para que el alma afirme su excelencia: es un «conveniente» [una «opción»] posible. Séneca, fiel a Panecio en el año 41, lo seguirá siendo después del exilio, cuando decida ceder al llamamiento de Agripina.

A la luz de la ética paneciana, el *De tranquillitate animi* adquiere una significación más profunda en la obra de Séneca. Más allá del asesoramiento a Sereno, lo que percibimos en él son los ecos de la deliberación de Séneca consigo mismo, cuando decidió aceptar su cargo en el Palatino. Nos dice efectivamente que, antes de emprender cualquier actividad, conviene examinar tres puntos: primero, nuestra propia naturaleza, luego la de los asuntos a los que pensamos dedicarnos, y finalmente los hombres para quienes acometemos ese esfuerzo, y la de aquellos en cuya compañía tendremos que actuar.[312] El primer punto es precisamente la aplicación del precepto que Panecio toma en préstamo a Demócrito, y sucede lo mismo con el segundo. Séneca toma en consideración tres circunstancias exteriores capaces de desviarnos de la acción: una elocuencia insuficiente, una fortuna no apta para hacer frente a los gastos requeridos por la vida pública, y una salud desfalleciente. Análisis que apenas solo conviene a un senador: la elocuencia es necesaria para todo miembro del

311. Sobre la fecha del *De ira*, *véase* II parte, págs. 266 y ss.
312. *De tranq. animi* 6, 1.

orden senatorial en la curia, en los tribunales y en las diferentes circunstancias en que, como magistrado, debe tomar la palabra, pero es mucho menos necesaria para los miembros del orden ecuestre. Un senador tiene necesidad de riqueza que le garantice un tren de vida conveniente, y es sabido hasta qué punto, bajo el reinado de Nerón, muchos senadores tenían dificultades para mantener su rango.[313] En cuanto a la salud, es sabido que Séneca fue un eterno enfermo, pero, a decir verdad, las preocupaciones que suscitó fueron graves sobre todo durante su adolescencia: no solo la estancia en Egipto parece haberle resultado muy saludable, sino que también, aparentemente, el largo período de reposo en Córcega y la vida frugal que llevó durante toda su existencia mejoraron mucho su salud. A esta, al parecer, le dedicó mucho cuidado, e imaginó ejercicios de gimnasia adaptados a sus fuerzas: la carrera, el movimiento de manos con algún peso, el salto de longitud y de altura, y el movimiento alternativo de los pies, formas todas de entrenamiento que figuran todavía hoy en la gimnasia destinada a mantener el equilibrio del cuerpo.[314] Sabemos también que mantuvo siempre el gusto por los baños fríos y que, a pesar de esa salud que se dice —y que él dice— tan mala, se zambullía en el *eúripos* [canal] del Campo de Marte en las calendas

313. *Véase* pág. 167. La fortuna de Séneca había sido amputada en la mitad en la época del exilio: era una consecuencia de la sentencia de *relegatio*. Este problema fue estudiado por Ch. Favez, en su edición comentada de la *Consolation à Helvia*, Lausana-París, 1918, pág. XII. Al retorno del exilio no solo obtuvo (con toda verosimilitud) una parte de la herencia paterna y materna, sino probablemente también una indemnización por el daño que había padecido. Si puede pensar que esta reparación adoptó la forma de haciendas que le fueron concedidas en Egipto, país donde el emperador era el único amo de la tierra y podía hacer «concesiones» a sus «amigos». Sobre los intereses de Séneca en Egipto, *véase Ad Luc.* 77, 3, y M. Rostovtzeff, *The social and economic History of the Roman Empire*, 2ª ed. Oxford 1957, II, pág. 671; III, n. 25.

G. M. Browne, en *Bull. Amer. Soc. Papyrol.*, 1968, 17, 24, supone, sin razones verdaderamente válidas, que los bienes de Séneca en Egipto volvieron al fisco en el 62, que es lo contrario de lo que cuenta Tácito.

314. *Ad Luc.* 15, 4.

de enero.[315] La misma epístola que nos informa de estas prácticas del filósofo nos lo muestra ejercitándose cotidianamente en carrera, entrenado por un joven esclavo, y, a la edad de sesenta y tres o quizá sesenta y cuatro años; aquello de lo que Séneca se lamenta es de que su entrenador, un adolescente, tenga tendencia a correr demasiado rápido para que él pueda seguirlo.[316]

Es difícil pretender que, en esas condiciones, Séneca no haya dedicado a su salud todos los cuidados posibles, y, en el 49 o en el 50, podía perfectamente pensar que su estado físico no sería un impedimento para el ejercicio de las funciones que se le proponía.

Pero, en las obras de Panecio, Séneca encontaba algo más. El precepto de Demócrito que figuraba en el Περὶ εὐθυμίας, contiene un consejo todavía más preciso, del cual Séneca, una vez entrado al servicio de Nerón, sacará todo su provecho. En efecto, Demócrito había escrito: «El hombre que quiere alcanzar la calma interior no debe mezclarse en demasiados asuntos, y en todos aquellos de que se encargue, no debe ir más allá de su poder y de sus capacidades naturales. Por el contrario, cuando la buena fortuna se abate sobre él, y lo arrastra a ir más lejos, debe estar atento para no fiarse de las apariencias, para no conceder demasiada estima a las ventajes obtenidas y no emprender nada que supere sus fuerzas. Una corpulencia normal es más segura que la obesidad».[317]

Y eso equivale a actuar de modo que el compromiso que nos liga «a los asuntos» sea siempre revocable, que nunca se convierta en una *occupatio*, una obsesión, esa esclavitud contra la cual Séneca ponía en guardia a Paulino, y que es la enfermedad que padecen todos los hombres de Estado cuyo ejemplo cita para que su amigo tome la decisión de romper con la prefectura de la anona. O, si se prefiere, la acción nunca debe dominar, hasta el punto de privar de la independencia de juicio. Esta lúcida introspección, esta desconfianza de

315. *Ibid.* 83, 5.
316. *Ibid.* párr. 3 y ss.
317. Diels, *Vorsokr.*, Demócrito 3 (vol. II, pág. 132).

la Fortuna, esta preocupación por no atribuir nunca al propio mérito lo que es un regalo de los dioses, son cualidades que encontramos a través de toda la obra de Séneca, y en particular en el diálogo que fue escrito por Séneca en la cima de su carrera, el *De vita beata*.

Ahí, en el último parágrafo conservado de ese diálogo, encontramos la prueba de que Séneca, cuando parece triunfador y omnipotente, no se deja aletargar por su propia «felicidad»: «Yo, en cambio —dice— oteando desde lo alto, veo qué borrascas os amenazan con reventar dentro de poco sus nubarrones, o cuáles, ya vecinas, se han aproximado bien cerca para arrebataros a vosotros y vuestros bienes».[318] Es muy probable que las tormentas que el filósofo presagia sean tormentas políticas, en la época en que Nerón comienza a revelarse tal como será algunos años más tarde: ya en ese momento, el joven Príncipe está sometido a la influencia de Popea, recorre de noche las calles de Roma, y esboza su personaje de músico, actor y auriga. Se sabe que fue precisamente Galión —el hermano de Séneca a quien está dedicado el *De vita beata*— quien hizo de heraldo cuando, en el 59, Nerón se presentó en el teatro como citaredo, durante una representación en que el Príncipe fue asistido por Burro y por Séneca.[319] En esas condiciones, Galión estaba en el secreto de un futuro a partir de entonces angustioso: comprendía al vuelo las alusiones contenidas en ese tratado, y tenía que persuadirse de que, pronto, la filosofía sería más necesaria que nunca, y que, desde ese mismo momento, tendría que preparar las almas para conservar, a pesar de todo lo que pudiera suceder, el equilibrio y el desapego, que son las condiciones de la alegría interior, de la *tranquillitas animi*, que a su vez es la recompensa de la conducta virtuosa y la condición de una acción conforme a lo *honestum*.

Pero, ya en el *De tranquillitate animi*, Séneca escribía que, «si topas con un tiempo desapacible en la política»,[320] en el que no se

318. *De vita beata* 28.
319. Dion Casio, LXII, 20.
320. 5, 5: *si in rei publicae tempus minus tractabile incideris...*

puede salir airoso, había que procurar «no esperar a que las circunstancias te suelten, sino separarte tú mismo de ellas».[321] Así, solo podemos constatar y alabar la *constantia* de Séneca, su fidelidad a las resoluciones que había adoptado al inicio de su «ministerio»: tales resoluciones de los primeros tiempos de su actividad política las aplicará, muchos años después, cuando su situación en el Palatino no le permita ya hacer la política que quería. Entonces, solicitará a Nerón el permiso para retirarse, y, puesto que el Príncipe se negará a dárselo, se alejará voluntariamente de la corte, y se encerrará en un aislamiento que, al final, le costará la vida. Jamás Séneca intentará mantenerse en el poder a cualquier precio: desde el comienzo, había renunciado, mentalmente, a todo lo que se relacionaba con las funciones que ejercía, el poder, los honores y el dinero, bienes que, para él, eran solo «indiferentes», a veces «preferibles»,[322] y a veces causas de preocupación, un peso insoportable y el salario de la servidumbre.[323] Esta renuncia «*in mente*» resulta con frecuencia difícil de concebir para los historiadores de hoy que prefieren hablar de hipocresía. Sin embargo, el propio Séneca nos suministró aclaraciones sobre esta actitud, que para él es fundamental en la vida interior, y que aplica, en particular, al problema de la muerte. De Epicuro toma su precepto «*meditare mortem*», un adiestramiento que nos enseña a morir y que consiste en aceptar *in mente* la propia muerte.[324] Es esta una de las primeras lecciones que da a Lucilio, invitándolo a meditar sobre la frase de Heráclito que declara que «un día es igual a otro cualquiera».[325] La vida, como la fortuna y los honores, es un «indiferente», por eso no debe amarse ni despreciarse demasiado (es un mal buscar la muerte por desprecio a la vida).[326] La vida, como los honores,

321. *Ibid.*: *nec exspectes donec res te dimittant sed ab illis te ipse diiunge*.
322. *De vita beata* 23, 1 y ss.
323. *Ad Luc.* 104, 34: *deinde spernendae opes: auctoramenta sunt servitutum*.
324. *Ad Luc.* 26, 8.
325. *Ibid.* 12, 6-7.
326. *Ibid.* 98, 16: *nam ipse vitae plenus est, cui adici nihil desiderat sua causa sed*

la riqueza y el poder, es solo un medio para servir a los demás. Es lo que sugiere la determinación de aquel amigo de Séneca, viejo y enfermo, que se niega a poner fin a sus tormentos mientras pueda ser útil a los suyos.[327]

Del mismo modo, pensaremos que Séneca había aceptado las servidumbres del poder porque pensaba así «ser útil» al género humano, sin confundir nunca el medio con el fin, y que, desde el principio, había dado su consentimiento a las peores consecuencias.

SÉNECA EN EL PODER

Agripina, al llamar a Séneca al lado de Nerón, no pretendía que este fuera iniciado en la filosofía, actividad que juzgaba poco conveniente para un Príncipe.[328] Había elegido a Séneca en cuanto hombre honesto, hábil en el hablar, y, al mismo tiempo, un hombre de su partido. Que, por añadidura, fuese filósofo, no le importaba. Pero los cálculos de Agripina se revelaron inexactos: en Séneca, fue el filósofo el que prevaleció, y la doctrina moral la que determinó las acciones del consejero y del ministro. Hemos visto cómo Séneca supo esbozar, en el *De clementia*, una teoría del poder imperial que concilia los imperativos de la realidad y las exigencias de su conciencia de estoico, y sabemos, al mismo tiempo, que estaba totalmente decidido a no desviarse de la línea que se había trazado. Sería muy interesante descubrir, en la historia de aquellos años en que estuvo en el poder, la huella de su acción. Desdichadamente, nuestras fuentes son muy vagas a este respecto. Dion Casio se limita a afirmar que Séneca y Burro se pusieron de acuerdo, después de haber puesto fin a las ambiciones de Agripina (es decir, después del caso de los embajadores

---

eorum quibus utilis est... Hoc tam turpe putat mortem fugere quam ad mortem confugere.

327. *Véase* la nota precedente.

328. Suet., *Nero* 52.

armenios),[329] para «efectuar numerosos cambios en la administración establecida, derogando ciertas leyes y haciendo instituir otras nuevas», y dejando a Nerón satisfacer tranquilamente sus instintos perversos.[330] Por eso, solo podremos, en el mejor de los casos, buscar verosimilitudes, y atribuir a la inspiración de Séneca, pero únicamente a título de hipótesis, los actos políticos que parecen concordar con los principios de la doctrina estoica.[331] Pero podemos, sin duda, precisar algo más: nos ha parecido, en efecto, que Séneca, en el momento en que va a participar en el poder, estaba más cerca que nunca había estado y que quizá nunca volvería a estar, de las tesis de Panecio. Por tanto, será a través de la enseñanza del *De officiis* que convendrá establecer las correspondencias deseadas, y, una vez más, la comparación entre Séneca y Cicerón, que hemos trazado, se revelará fructífera.

La política exterior

Séneca, desde su ascenso al papel de miembro del *consilium principis*, se topó de frente con un problema de política exterior: la agitación en Armenia, donde los partos intentaban obtener una influencia preponderante en detrimento de los romanos. El gobierno de Roma debía hacer frente a una situación que se había vuelto bruscamente preocupante.[332] Las medidas indispensables, adoptadas por Séneca y por Burro, fueron de dos tipos: por un lado, preparativos militares,

329. *Véase* pág. 133.

330. Dion Casio, LXI, 4, 2.

331. F. Stella Maranca, «L. Anneo Seneca nel *Consilium principis*», en *Rend. Lincei* V. XXXII (1923), págs. 282-301. Más moderado es John Crook, *Consilium principis*, Cambridge, 1955, págs. 119 y ss.

332. Tácito, *Ann.* XIII 6. Estos acontecimientos fueron probablemente conocidos en Roma, en noviembre-diciembre del 54. Sobre los problemas de Armenia y la política de Séneca, *véase* A. Oltramare, «Sénèque diplomate», en *REL* XVI (1938), págs. 318-335.

sobre todo defensivos, como el reforzamiento de las legiones establecidas en las provincias vecinas a Armenia y la orden enviada a los reyes vasallos, Agripa y Antíoco, de efectuar una demostración militar a lo largo de las fronteras;[333] por otro lado, se establecieron en la vecindad de los países disputados dos príncipes tradicionalmente fieles a Roma, Aristóbulo y Sohemo de Emesa. Pero, una vez puesto a punto este dispositivo, y aunque se hubieran lanzado puentes sobre el Éufrates, la orden de la ofensiva general no acababa de llegar. Roma había nombrado como general en jefe, en ese sector, a Cn. Domicio Corbulón, que, probablemente, había sido cónsul sufecto bajo Calígula, en el 39,[334] es decir, el último año en que este último estuvo bajo la influencia de sus hermanas, antes de la catástrofe de Lépido. Legado en Germania Inferior bajo Claudio, en el 46, quizá, e innegablemente en el 47, Corbulón desplegó una gran actividad y lamentó que el emperador le prohibiese penetrar en profundidad en el territorio germánico.[335] Fue grande su reputación de hombre enérgico, pero grande también fue su respeto por la disciplina. Los consejeros de Nerón sabían que podían pedirle que reanudara, en las fronteras de Armenia, esa vigilancia armada que garantizó poco antes en el Rin. Tácito nos deja entrever un motivo suplementario para la elección de Corbulón: su alta estatura, su magnífica prestancia y la brillantez de su oratoria causaban impresión en los enemigos,[336] que lo conocían bien del tiempo de su proconsulado en Asia (ejercido también bajo el reinado de Claudio), donde le había sucedido M. Junio Silano.

Esta política, que de belicosa tenía solo las apariencias, cosechó muy

333. *Ibid.* 7.

334. El problema del consulado de Corbulón es bastante complejo: generalmente, el consulado del 39 se atribuye al padre del general de Nerón, según Dion Casio, LIX, 15, 3, aunque parece que Dion había confundido al padre con el hijo. *Véase* R. Syme, *Tacitus*, Apéndice 83, pág. 788; *Id.*, *Domitius Corbulo*, en *JRS* LX, 1970, pág. 28; G. B. Townsend, «Traces en Dio Cassius of Cluvius, Anfidius and Pliny», en *Hermes* LXXXIX, 1961, págs. 234 y ss.

335. Tácito, *Ann.* XI, 20.

336. *Ibid.* XIII, 8, 4.

rápidamente sus frutos. Los partos evacuaron Armenia. Tácito nos dice que se evitó la guerra porque, «justo a tiempo», surgió un rival entre los partos del rey Vologeso.[337] Podemos pensar que esta maniobra de diversión, creada por el hijo de Vardanes, fue el resultado de una intriga de los romanos, hacia quienes se volvían generalmente los opositores del rey en el poder.[338] Así, Roma se había salido con la suya en Armenia sin desencadenar la guerra: había mostrado su fuerza para no tener necesidad de servirse de ella. Y quien recogía la gloria de la operación era un personaje del agrado del Senado. Los senadores, dice en efecto Tácito, se alegraban de que se encomendara a Corbulón la misión de proteger Armenia, y les parecía «que con aquello se abría un ancho camino al valor y a la virtud».[339] Era una aplicación directa de la política sostenida por Séneca: el retorno a la diarquía augustiana. Pero era también la aplicación de un principio estoico, que se remonta, probablemente, al medio Pórtico, y al que Cicerón había convertido en una máxima para cualquier jefe de Estado, que «nunca debía hacerse la guerra sino con el propósito evidente de garantizar la paz».[340] La actitud del gobierno romano en esta circunstancia es tanto más relevante cuanto contrasta con la que Nerón adoptará más tarde, una vez que Séneca se retiró de la corte.[341] Séneca parece haber sido resueltamente hostil a cualquier guerra de conquista y a cualquier aventura militar. Como ministro, y no solo como filósofo, no siente ninguna simpatía por Alejandro, que

337. *Ibid.* XIII, 7, 2. *In tempore*: probablemente en el 56. *Véase* Stein, s.v. «Domitius Corbulo», n. 50, en *RE*, Supl. III, col. 397.

338. *Véase* Tácito, *Ann.* XI, 10, 7, para las intrigas y los complots contra Gotarzes.

339. *Ibid.* XIII, 8, 1: *laeti quod Domitium Corbulonem retinendae Armeniae praeposuerit, videbaturque locus virtutibus patefactus.*

340. Cicerón, *De off.* I, 80: *bellum autem ita suscipitur ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur.*

341. *Véase* J. G. C. Anderson, en *Cambridge Ancient History*, X, págs. 761 y ss. Sobre las intenciones de la política oriental de Nerón después del año 60, *véase* nuestro artículo citado en pág. 131, n. 274.

no es —en su opinión— más que un hombre desprovisto de entendimiento, un bandido afortunado, cuyo reino estaba basado en el terror.[342] Sobre este punto, el testamento político de Augusto, que aconsejaba a sus sucesores no modificar las fronteras del Imperio, concordaba con los principios del filósofo.

En Germania se siguió la misma política. Séneca había colocado al mando de las legiones de Germania Inferior a su propio cuñado, Pompeyo Paulino, que tuvo como sucesor, al parecer en el 58,[343] a Duvio Avito, compatriota y probablemente cliente de Burro.[344] El legado de Germania Superior era L. Antistio Veto, que había ejercido el consulado en el 55 y debía, a continuación, antes incluso de obtener el proconsulado de Asia, aliarse con la oposición y seguir de ese modo la fortuna política de Séneca,[345] y que sería él mismo condenado a muerte durante el período de terror que siguió a la represión de la conjura de Pisón.[346] Estos personajes, que obedecían consignas procedentes de Roma, habían mantenido la paz, y se difundió el rumor de que el Príncipe había retirado a los legados el derecho a lanzar sus tropas contra el enemigo.[347] Cuando los frisones llevaron acabo una incursión en territorio romano, Duvio Avito se limitó a amenazarlos, y les permitió enviar a Roma una delegación para pedir a Nerón el permiso de instalarse en la orilla izquierda del Rin, permiso que les fue denegado. Sin duda, los consejeros del Príncipe creían que habría sido un precedente demasiado peligroso para esas poblaciones per-

342. Por ejemplo, *Ad Luc.* 113, 29; 119, 7 etc. *Véase De ben.* I, 13, 3: *vesanus adulescens cui pro virtute erat felix temeritas*. La realeza de Alejandro está basada en el miedo (*ibid.*), lo que es el peor de todos los sistemas políticos (Cicerón, *De off.* II, 23 y ss.).

343. Tácito, *Ann.* XIII, 54.

344. R. Syme, *Tacitus*, pág. 591.

345. *Véase* la carta que escribió en el año 62 a su yerno Rubelio Plauto, Tácito, *Ann.*, XIV, 58, 3 y ss.

346. Tácito, *Ann.* XVI, 10.

347. *Ibid.* XIII, 54, 1.

manentemente a la búsqueda de nuevas tierras. Los legados se limitaron entonces a expulsar a los elementos que habían cruzado el río, intentando ganar con promesas personales la buena voluntad de los jefes. Pero la corrupción, que había triunfado en Oriente,[348] fracasó con los germanos.[349]

También es posible que los resultados obtenidos en el Danubio por el legado de Mesia, Plaucio Silvano Eliano, que conocemos gracias a una inscripción de Tibur (Tívoli),[350] responden a la misma política. Este personaje, antiguo «conmilitón» de Claudio en Britania, y luego cónsul sufecto en el 45, había sido procónsul de Asia durante uno de los primeros años del reinado de Nerón. Después de lo cual, sin duda en el 56, o como más tarde en el 57, fue puesto al mando de las legiones de Mesia, y habría permanecido en el puesto al menos hasta el 62, quizá más tarde: sabemos únicamente que, a continuación, fue enviado a España y llamado a Roma por Vespasiano para ejercer allí las funciones de prefecto de la Urbe y recibir los honores triunfales. Por consiguiente, durante todo el tiempo en que Séneca estuvo en el poder, él se encontraba en Mesia, y es significativo que pudiese jactarse de haber asegurado la tranquilidad en las fronteras con escasos medios militares, recurriendo sobre todo a la diplomacia y a los buenos oficios hacia los reyes bárbaros. No menos significativo es que, a pesar de todos esos servicios, Nerón lo haya «olvidado», tras la desaparición de Séneca, y que haya debido esperar el reinado de Vespasiano para ser recompensado.

Lamentablemente, tenemos muy poca información sobre la política seguida por Séneca, durante el «*quinquennium*», con respecto a Britania. Una frase de Suetonio nos informa de que Nerón habría pensado, por un momento, abandonar esta provincia, y que solo se lo

348. Séneca, *De const. sap.* XIII, 4, en donde se califica a partos y medos como *venales*.

349. Tácito, *Ann.* XIII, 56.

350. Dessau, 986 (= *C.I.L.* XIV, 3608).

impidió el deseo de no empañar la gloria de su padre, es decir, de Claudio.[351] Generalmente, se supone que se trató de una reacción del emperador ante la revuelta del 61, pero nada es menos seguro. El pasaje de Suetonio establece una relación entre este deseo del emperador y su política general de paz en las fronteras. Ahora bien, sabemos que esta política de paz se corresponde con el inicio del reinado, es decir, con la influencia de Séneca. Por el contrario, en los últimos años, Nerón concibió numerosos proyectos de guerra: en el 68, ya había concentrado las tropas para preparar una expedición hacia las Puertas Caspias[352] cuando se vio obligado a abandonar el poder. Además, el motivo que Suetonio dice que contuvo al Príncipe, el temor a desautorizar a Claudio, se comprende mejor al inicio del reinado, cuando se tributaba al emperador difunto los honores divinos, que hacia el final, cuando Nerón hizo destruir el templo del dios Claudio, en el Celio, para habilitar la distribución del «Aqua Claudia».[353]

En cualquier caso, es cierto que, al comienzo del reinado, las tropas de Britania permanecieron inactivas. Séneca dejó en el puesto a A. Didio Galo, enviado para que la isla conociese un poco de reposo después del activismo caótico de su predecesor, Ostorio Escápula. Galo, a quien Tácito acusa de pasividad, aplicó para los reinos indígenas la misma política de diplomacia, unida a algunas operaciones represivas muy restringidas, que vimos en Asia, Germania y las orillas del Danubio. ¿Debemos creer que una simple coincidencia es la causa de esas semejanzas? Es más natural pensar en una consigna procedente de Roma, donde Séneca dirigía, según testimonio de todos, los asuntos del Imperio.[354] Con seguridad, no se habría dejado en

351. Suet., *Nero* 18.

352. Tácito, *Hist.*, I, 31, 70; Suet., *Nero* 19. Suetonio contradice, aquí, lo que afirmaba en el capítulo precedente, contradicción que se explica, sin duda, por la yuxtaposición de dos fuentes distintas y también por el cambio de política del emperador después de la caída en desgracia de Séneca.

353. *Véase* pág. 110.

354. Sobre la política seguida por Didio Galo, *véase* Tácito, *Ann.* XII, 40.

el puesto a un gobernador juzgado muy poco enérgico, si su conducta no hubiese respondido a las intenciones del poder.

Aparentemente, estas instrucciones habían cambiado cuando Q. Veranio sucedió a Didio Galo, en el 58, a juzgar al menos por el hecho de que antes de morir, al año siguiente, Veranio se jactó en su testamento de haber proyectado la sumisión de la isla entera.[355] ¿Lo habría hecho, si hubiera pensado que eso respondía a los deseos del emperador que, en aquel momento, se deshacía de su ministro y comenzaba a tener una política personal? A este cambio de política responde sin duda la elección de Suetonio Paulino para suceder a Q. Veranio, muerto en Britania. Se fue a buscar a un anciano general de Claudio, que se había distinguido tiempo atrás en Mauritania —fue él el primero que atravesó el Atlas—[356] y había sido recompensado con un consulado sufecto. Esta elección es significativa: había que llevar a término la tarea emprendida por Q. Veranio —y de hecho fue Agrícola quien, al menos en gran parte, lo hizo—, y esa tarea consistía, primero, en concluir la exploración de la isla, y después en conducir columnas de soldados a través de un país desconocido y montañoso. Es cierto que, al enviar a este veterano de las exploraciones coloniales a gobernar Britania, Nerón y los consejeros que lo asesoraban entonces no tenían ciertamente la intención de preparar la retirada de las tropas romanas, sino, al contrario, efectuar la conquista de toda la isla. Una prueba de este espíritu ofensivo es la expedición montada por Paulino contra Anglesey (Mona) apenas el nuevo gobernador se hizo cargo de las tropas.

Es sabido cómo, tan solo dos años más tarde, se produjo la gran revuelta de Boudica. Fue, sin duda alguna, el resultado de la nueva política: los reyes vasallos establecidos por Roma veían súbitamente cómo sus reinos se les iban de las manos y cómo terminaba el régimen de tolerancia que Roma les había, hasta entonces, permitido.

355. *Ibid.* XIV, 29, 1.
356. Plinio, *N.H.* V, 11, 14 y 35.

Por otra parte, las tropas se comportaban con una brutalidad que acabó por exasperar —y desesperar— a la población.

Los historiadores antiguos, es cierto, atribuyen la sublevación a diferentes causas. Tácito no está del todo de acuerdo consigo mismo, ya que, por un lado, escribe que la brutalidad de Paulino fue uno de los motivos del descontento,[357] y, por otro, que estaba relacionado con las exacciones del procurador Cato.[358] Dion Casio, por su parte, pone el acento en las causas económicas, y acusa también a la dureza de Cato, que habría exigido el pago inmediato de los préstamos concedidos por Claudio a los notables de la isla,[359] pero también la de Séneca, quien «había prestado a los britanos cuarenta millones de sestercios, con la esperanza de recaudar elevados intereses, y luego había exigido su restitución inmediata, recurriendo a medidas violentas».[360] Esta acusación no deja de sorprender: se dirige contra un hombre que, pocos años después, iba a pedir a Nerón que se quedase con toda su fortuna, y que confesará también que la llegada de las naves de Alejandría no le provocaba ningún placer, aun cuando le trajeran las cuentas de sus propiedades egipcias.[361] Sabemos que Dion Casio se hizo eco, en algunas partes, de fuentes hostiles a Séneca, y puede tratarse de una calumnia pura y simple, como las que Suilio dirigió contra este.

También podemos pensar que la acusación lanzada contra Séneca se refiera a un hecho real: que las «inversiones» efectuadas en la isla —por Séneca, quizá no tanto en su nombre cuanto por las exigencias de la política pacífica de romanización, proseguida bajo el gobierno de Didio Galo— tuvieron que ser retiradas, por un motivo u otro, tal vez por las necesidades de otras provincias o los gastos

357. *Ann.* XIV, 31, *véase ibid.* 38, 5 (opinión atribuida al *procurator Classicianus*, quizá basada en las *Memorias* de Paulino).

358. *Ibid.* XIV, 32, 7.

359. Dion Casio, LXII, 2, 1.

360. *Ibid.*

361. *Ad Luc.* 77, 1 y ss.

crecientes de Nerón en Roma. Nos es naturalmente imposible saber la razón precisa que habría podido inducir a Séneca a requerir el pago de sus créditos. Si una cosa es cierta es que Cato, el procurador imperial, habría aplicado, en el mismo momento —en la hipótesis de que la acción atribuida a Séneca no fuese una calumnia pura y simple—, una decisión análoga, lo que impediría descargar la responsabilidad sobre la codicia del filósofo.

Hacia la misma época, quizá al año siguiente, Séneca condenó expresamente a aquellos que, para satisfacer su avaricia, no dudan en turbar la paz apoderándose injustamente de los bienes ajenos.[362] Es difícil creer que hubiera escrito esta frase si él mismo, poco antes del 61, se hubiera entregado a exacciones capaces de provocar la revuelta de Boudica. En ese caso, habría que atribuirle un cinismo o una inconsciencia poco compatibles con todo lo que sabemos de él y, en especial, con su preocupación por regular la propia conducta según los principios de la moral estoica.

En varias ocasiones, Séneca ataca a quienes consumen provincias enteras al servicio de sus pasiones, y extienden sus posesiones de un modo desmesurado.[363] Constata, al parecer con pesar, que los ejércitos de esclavos que rodean a los ricos y los grandes personajes requieren, para su sustento, «la fertilidad de los países de ultramar».[364] Roma es, en su opinión, la devoradora de las provincias, y si él no se rebela contra un estado de hecho, herencia del pasado de Roma, tampoco lo aprueba, en la medida en que el Imperio serviría solo para alimentar el lujo y los vicios de la aristocracia romana.

Pero Séneca no condena, en sí mismo, el *imperium* que los romanos ejercen sobre los países bárbaros. Fiel a la tradición estoica, en

362. *De ben.* I, 9, 5: *iam rapta spargere, sparsa fera et acri avaritia recolligere certant, nihil pensi habere, paupertatem alienam contemnere, suum quam ullum aliud vereri malum, pacem iniuriis perturbare, imbecilliores vi ac metu premere. Nam provincias spoliari et nummarium tribunal audita utrimque licitatione alteri addici non mirum, quoniam quae emeris vendere gentium ius est.*

363. *Ad Luc.* 89, 20; 90, 39. *De ben.* VII, 10, 5; *Ad Helv.* 10, 4.

364. *Ad Luc.* 17, 3.

especial a las posiciones del medio Pórtico, piensa que las naciones bárbaras poseen una naturaleza diferente, desde luego generosa, pero queda en ellas una debilidad fundamental, pues no forman parte totalmente de la naturaleza humana, y conservan demasiados caracteres vinculados a la animalidad:[365] estos pueblos son incapaces de esa justicia que es el fundamento y el fin de cualquier sociedad civilizada.[366]

Con esas declaraciones, Séneca toma firmemente posición en los debates que entonces sacudían a veces las conciencias, y cuyo eco podemos encontrar en la *Germania* de Tácito o en los discursos atribuidos a los grandes rebeldes de Britania, como Galgaco. Séneca no pretende cuestionar el principio del *imperium*, en la medida en que resulta de la naturaleza de las cosas y encarna la supremacía de la Razón sobre la fuerza bruta y sobre los instintos indisciplinados. Con toda evidencia, considera que el hombre solo permanece fiel a su propia naturaleza, que es la de un ser razonable, en un estado de civilización que le evita la sujeción a la fuerza. En estas condiciones, no podríamos reprocharle a Séneca la política que, tal como vislumbramos, se aplicó en Britania, y sin duda en otros lugares: la romanización del país, la construcción de fortificaciones, la financiación de «programas» destinados a permitir una vida más amena y a estabilizar a los bárbaros en las ciudades «a la romana», precisamente todo lo que suministrará a los rebeldes el pretexto de su revuelta. Al hacerlo, Séneca no pretende asentar más sólidamente el poder romano, no es «imperialista» en la acepción común del término, sino que intenta únicamente garantizar a los bárbaros las condiciones indispensables para asumir la condición de hombres, seres razonables, cuya excelencia consiste en vivir según la justicia y la equidad.

365. De ira II, 15, 4: *deinde omnes istae feritate liberae gentes leonum luporumque ritu ut servire non possunt, ita nec imperare: non enim humani vim ingenii sed feri et intractabilis habent; nemo autem regere potest nisi qui et regi.*

366. Cicerón, *De off.*, II, 40 y ss.

Egipto

Durante el «ministerio» de Séneca, una provincia plantea problemas muy especiales, primero en la medida en que su estatuto jurídico es excepcional y, luego, en que no está pura y simplemente integrada en el Imperio. Además, ya hemos dicho qué atracción ejercía Egipto sobre los príncipes descendientes de Germánico, y sobre el propio Nerón.[367] Y también hemos dicho que Séneca era perfectamente conciente de la importancia del reino en que se adoraba al Príncipe como a un dios. Tenemos motivos para pensar que llamó a Cheremón, que era uno de los personajes que conservaban la tradición sacerdotal indígena esforzándose por integrarla en la corriente general del pensamiento helenístico y romano,[368] para que formara parte del grupo de preceptores de Nerón. Y aun más: en el 55, cuando Nerón debía designar un nuevo prefecto para Egipto, la elección recayó sobre un personaje que no era un administrador político, sino un hombre culto, amigo de Claudio, que lo había llevado consigo a Britania como *praefectus fabrum*, y le había encargado, a continuación, el cuidado de los templos y los bosques sagrados de Alejandría y Egipto, a la vez que del museo y la biblioteca. Este Ti. Claudio Balbilo era, probablemente, hijo del embajador homónimo mencionado en la *Carta de Claudio a los Alejandrinos*, también él «amigo» del emperador, y colega, en esta embajada que defendió ante el emperador la causa de los alejandrinos, del mismo Cheremón que vemos entre los maestros de Nerón.[369] Sabemos, finalmente, que Séneca sentía una admiración sincera por los

367. *Véanse* págs. 118 y ss.

368. Sobre Cheremón, *véanse* págs. 71 y ss.

369. Sobre problemas, muy complejos, relativos a Claudio Balbilo, *véase* J. Schwartz, «Ti. Claudius Balbillus (préfet d'Égypte et conseiller de Néron)», en *Bulletin de l'IFAO* XLIX, 1950, págs. 45-55; y G. Pflaum, *Carrières procuratoriennes*, París, 1960, I, págs. 34 y ss., que demostraron la conveniencia de distinguir entre el prefecto de Egipto y el astrólogo, hijo de Trasila.

conocimientos de este Balbilo.[370] Nombrado en la prefectura de Egipto en el 55, sin duda gracias a Agripina,[371] lo hizo verosímilmente con la aprobación de Séneca, ya que no todos los personajes encargados entonces de misiones importantes fueron confirmados en sus cargos.

Balbilo siguió en funciones, como prefecto de Egipto, hasta el 59, y tuvo como sucesor a L. Giulio Vestino, que permaneció en el cargo durante tres años (hasta el 62). Algunas inscripciones nos informan sobre la actividad de Balbilo durante su gobierno. Una de ellas, especialmente importante, es una dedicatoria de los habitantes del pueblo de Busiris, cercano a Menfis, que nos informa que el prefecto había liberado al dios Sol «Harmakhis» —es decir, la Esfinge de Giza— de la arena que lo cubría, y la devoción popular atribuía a esto las favorables condiciones en las que se produjo ese año la inundación del Nilo.[372] Ahora bien, semejantes iniciativas del prefecto no eran triviales, sino que estaban vinculadas a una tradición que presentaba, para los egipcios, un significado extremadamente preciso: en nombre de Nerón, calificado como «dios benefactor del universo»,[373] renovaba el «sueño de Tutmosis IV» a quien Amón-Re había prometido en sueños la dominación sobre Egipto si liberaba de la arena la estatua de la Esfinge.[374] Por otra parte, y los habitantes de Busiris no se habían equivocado, al confirmarse a Nerón como señor legítimo del país, podía y debía ser considerado con todo derecho como el responsable de la inundación «justa», favor por el cual

370. *Qu. Nat.* IV, 2, 13.

371. Como señala H. G. Pflaum, *loc. cit.*, a partir de Tácito, *Ann.* XIII, 22.

372. *Ogis* 666, ¡hecho que no deja de asombrar a Dittenberger!

373. *Ibid.* 1, 3-4: ὁ ἀγαθὸς δαίμων τῆς οἰκουμένης, expresión que retoma el título clásico *nṯr nfr*, «dios perfecto», comprobado desde la primera dinastía (Gautier, *Le livre des rois d'Egipte*, El Cairo, 1907, pág. 14; *véase ibid.*, pág. 111). *Véase* O. Montevecchi, en *Aegyptus* LI (1971), 212-220.

374. Sobre el sueño de Tutmosis IV, Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, París, 1937, pág. 368. *Véase* también Drioton y Vandier, *Histoire de l'Egypte* (col. Clio), págs. 340 y ss. y pág. 372.

tan a menudo se daba gracias al faraón.[375] Es imposible que Balbilo —de tiempo atrás familiarizado con la religión egipcia, sobre la que había ejercido, durante una decena de años, una especie de tutela general—[376] no hubiera ejecutado las instrucciones recibidas de Roma, que el emperador le había dado personalmente, tal vez, pero que le habían sido dictadas a Nerón por sus «consejeros para Egipto», es decir, Cheremón y, probablemente, el propio Balbilo, de acuerdo con Séneca.

Que la política egipcia haya sido una de las grandes preocupaciones del Príncipe y, sobre todo, de su séquito, es totalmente cierto. Plinio nos informa de que Balbilo batió todos los récords de rapidez para incorporarse a su sede en Alejandría,[377] y fue en el 55, poco después del ascenso al trono de Nerón, cuando lo nombraron para este cargo, indudablemente en sustitución de L. Lusio Geta, sospechoso de ser un partidario de Británico y a quien, poco antes, Agripina había excluido de la prefectura del Pretorio.[378] De este modo, el nombramiento de Balbilo podía al mismo tiempo satisfacer a Agripina, quien detestaba a Lusio Geta, y convenir a las intenciones de Séneca que, en el *De clementia*, iba a reservar una función tan importante a la realeza egipcia de Nerón.[379]

375. Inscripción citada, 1, 10: νῦν μᾶλλον ἀπέλαυσε τῆς δικαίας ἀναδόσεως τοῦ θεοῦ. Sobre esta tradición, *véase* G. Posener, «De la divinité du Pharaon», en *Cahiers de la Société asiatique*, vol. XV, París, 1960, págs. 55 y ss. El faraón no provoca mágicamente la crecida del Nilo, sino que, con su devoción, con su proximidad a los dioses, garantiza el buen nivel del río. *Véase* el ostracón 2161 de Turín. Con la ascensión al poder de Ramsés IV, «grandes crecidas surgieron de sus cavernas...» (G. Posener, *ibid.*, pág. 57, n. 1).

376. H. Henne, «Petites recherches sur le directeur des cultes dans l'Egypte romaine», en *Mélanges Iorga*, París, 1933, págs. 434-464.

377. *N.H.* XIX, 3: 6 días entre el estrecho de Mesina y Faro.

378. Stein, s.v. Lusio Geta, n. 4, en *R.E.* XIII, col. 1873-1874.

379. *Véanse* págs. 129 y ss.

Los asuntos internos

Por lo que respecta a la administración interna, la organización del poder y las medidas legislativas adoptadas al inicio del reinado de Nerón, es tan difícil no sospechar la influencia activa de Séneca como complicado calibrar la importancia del papel que este fue llamado a desempeñar.

Es cierto que el restablecimiento efectivo de la diarquía fue obra suya: desde luego, un propósito semejante no podía entrar en los planes de Agripina, que pretendía mantener, si no reforzar, las prerrogativas de la casa imperial en los asuntos del Estado. El Senado volvía a ser el «*consilium*» del Estado, en conformidad con la política estoicizante cuyo abogado había sido Cicerón, y recuperaba algunas constantes de la vida política e incluso familiar: toda autoridad debe ejercerse según la razón, y estar exenta, tanto como fuera posible, de arrebatos pasionales. Por ese motivo, tanto el *pater familias*, en la intimidad de su casa, como los más altos magistrados se rodeaban de un «consejo», cuyos dictámenes no eran vinculantes, pero que tenía el papel de evitar que los prejuicios, las preferencias o las antipatías personales, o incluso la cólera, turbasen la serenidad del juez y atentasen contra su equidad. Es sabido que Cicerón, en la estela de Panecio, otorgó a la virtud de la justicia el primer puesto en la vida social: es la virtud de la justicia la que permite esa «*conciliatio*» de las almas que es el fundamento de toda sociedad[380] y la manifestación directa de nuestra naturaleza.[381] Séneca retoma, con un matiz un poco diferente, un tema análogo cuando escribe, en una epístola a Lucilio, que la justicia no está, como con demasiada frecuencia se cree, ordenada hacia los demás, sino que encuentra su aplicación en la persona misma del hombre justo: «Todos, cuando favorecen a otro, se favorecen a sí mismos; y no me refiero al hecho de que el socorrido querrá socorrer... sino a que... la recompensa de la acción virtuosa es

380. *De off.* II, 17 y ss. *Véase* también *De republica*, libro III.
381. Cicerón, *De fin.* III, 67 y ss.

haberla realizado».[382] El acto de justicia hace que los otros hombres nos resulten más queridos, nos los aproxima más, al margen de cualquier cálculo interesado. Y un poco más lejos, en la misma correspondencia, Séneca exalta en términos aún más vivos la virtud de la justicia: «Enséñame cuán sagrada es la justicia que atiende al bien de los demás y nada exige para sí misma, sino poderla practicar. Nada tenga que ver con la ambición y la gloria: que se complazca en sí misma. Ante todo debe persuadirse cada cual de esta máxima: es necesario que sea justo sin interés. Pero es poco. Debe persuadirse, además, de aquella otra: séame grato sacrificarme espontáneamente por esta bellísima virtud; todos mis propósitos deben estar alejados lo más posible de mis ventajas particulares... ¿No quieres ser justo sin gloria? Sin embargo, ¡por Hércules!, a menudo deberás ser justo con infamia y entonces, si eres sabio, la mala reputación obtenida con buena conducta te deleitará».[383]

Séneca coincide aquí con las palabras mismas de Cicerón en el tratado *Sobre las leyes*: «las personas honestas aman la equidad por sí misma, el derecho por sí mismo».[384] El cónsul del 63 a.C. y el «ministro» de Nerón están de acuerdo en este punto: la verdadera justicia es la forma misma de toda vida social, y no puede garantizarse fuera de la sumisión a la Razón, es decir, si todas las decisiones no son adoptadas por las mejores mentes del Estado, movidas por la voluntad de descubrir en cada ocasión la solución más equitativa. En una ciudad sometida a la dominación de uno solo, dice Cicerón, el peligro de la tiranía es siempre amenazador, a partir del momento en que se turbe la razón del rey y ya no sea capaz de descubrir la solu-

382. *Ad Luc.* 81, 19. Al afirmar el valor del acto solo para su autor, independientemente de cualquier utilidad social, Séneca pretende, sin duda, reaccionar contra la tendencia, evidente en el estoicismo romano después de Panecio, a subrayar el carácter práctico de las virtudes; ya Catón, en la exposición de la doctrina que se le atribuye en el libro IV del *De finibus*, insiste en el valor gratuito de las virtudes (párr. 24 y ss.).

383. *Ad Luc.* 113, 31-32.

384. *De leg.* I, 8.

ción justa.[385] Se comprende mejor, en esta perspectiva, por qué uno de los primeros actos políticos de Nerón, inspirado por Séneca, fue el prometer solemnemente que, en adelante, el Príncipe «ya no sería el juez único de todos los asuntos» y que se distinguiría claramente entre la casa del emperador y el Estado.[386]

También en este punto podemos reconocer la aplicación de los principios «panecianos», formulados por Cicerón en el primer libro del *Sobre los deberes*: uno de los caracteres del hombre justo, es, dice Cicerón, que tratará «los bienes públicos como bienes públicos, y los privados como privados».[387] La distinción neta entre el hombre «*privatus*» y la función que puede asumir en la comunidad constituye uno de los imperativos de la equidad: Cicerón, al anunciar este principio, pensaba en César, y consideraba que el «*principatus*», tal como este lo concebía, era una noción viciosa, el resultado de un «error de opinión».[388] Del mismo modo, Séneca condena el principado «cesáreo», es decir, el dominio de un solo hombre sobre el Estado, pero, al igual que Cicerón, no rechaza la idea misma de un principado, si se puede comparar a este con la dominación legítimamente ejercida por la Razón en el ser humano. Bajo esta condición, el principado está «en conformidad con la naturaleza», si está moderado por la justicia.

El Príncipe, tal como Séneca lo concibe, en la tradición estoica, es descrito en varias ocasiones, y eso desde el primer libro del *Sobre la ira*, es decir, antes de la prueba del poder, antes de cualquier posible aplicación personal de la teoría. Ahí, en un pasaje probablemente derivado de Crisipo, leemos que el «Príncipe» es el «guardián de las leyes y gobernador de la ciudad», y se asimila al sabio.[389] Por otra

385. *De republica* I, 51 y ss.; 65 y ss.; II, 47 y ss.

386. Tácito, *Ann.* XIII, 4, 3.

387. I, 20 y ss.

388. *Ibid.* I, 26: *temeritas C. Caesaris, qui omnia divina et humana perverit propter eum quem sibi ipse opinionis errore finxerat principatum.*

389. *De ira* I, 6, 3: *legum praesidem civitatisque rectorem decet.*

parte, hemos visto que los consejos políticos contenidos en las *Consolaciones a Polibio* suponen la misma convicción y la misma concepción del «Príncipe»:[390] se podría, con todo derecho, discutir la sinceridad de Séneca en estas *Consolaciones*, si el lenguaje que emplea se puede encontrar en otro lugar. Pero, sobre este punto, Séneca nunca rectificó: el Estado romano exige un «Príncipe»; tal es la conclusión a la que han llegado, desde Augusto, al menos, quienes han querido instaurar un régimen republicano, comenzando por Tiberio. No ignora que Augusto nunca podrá soltar la carga del Estado, a pesar del deseo que lo posee de recuperar el *otium*,[391] y cuya sinceridad Séneca no pone en duda. La forma republicana no podría restablecerse: lo impide el profundo cambio de las costumbres. Este fue el error de Bruto en el 44. El Imperio es una fatalidad de la historia.[392] Por eso no podemos considerar como una adulación pura y simple la definición del régimen imperial proporcionada en el *De clementia*, un régimen «a cuya suprema libertad nada le falta sino el permiso de destruirse a sí misma».[393] Es imposible no oír en esta definición el eco de la célebre página donde Cicerón analiza los diferentes principios de gobierno y concluye que el mejor sería la mezcla armoniosa de monarquía, oligarquía y democracia: «soy de la opinión de que haya en el Estado un Príncipe prestigioso y real, que se atribuya una parte de la autoridad a los grandes, y que algunas decisiones se reserven al juicio y a la voluntad de la multitud».[394] Tal constitución, según Cicerón, une la solidez a la libertad: los grandes no pueden convertirse en facción, ni el Príncipe en tirano, ni el pueblo en masa anárquica y desordenada. Quizá no se haya subrayado bastante que la misma

390. *Véanse* págs. 101 y ss.

391. *De brev. vitae* 4.

392. *De ben.* II, 20, 2: la guerra civil no había tenido como meta la obtención de la libertad personal, sino más bien saber de quién se sería esclavo.

393. *De clem.* I, 1, 8: *laetissima forma rei publicae cui ad summam libertatem nihil deest nisi peremndi licentia*. *Véase De ben.* II, 20, 2: *qui* (sc. *M. Brutus*) *aut regis nomen extinuit, cum optimus civitatis status sub rege iusto sit...*

394. *De republica* I, 69.

concepción de una constitución mixta, tripartita, que una esos tres elementos, ya había sido expuesta y alabada por Crisipo:[395] tanto Cicerón como Séneca siguen siendo fieles al pensamiento político de los estoicos (aunque Cicerón, no sin algún embarazo, porque, en su tiempo, el principio monárquico estaba lejos de ser admitido por todos, y que Catón, por ejemplo, prefirió matarse antes que ver su libertad sometida a uno solo: por eso pongo este elogio en boca de Escipión Emiliano, quien fue reconocido de modo unánime, en su tiempo, como el «*princeps*» de la ciudad entera. En tiempos de Séneca, la institución monárquica era una realidad de hecho: parece llegado, pues, el momento de realizar el viejo sueño de Crisipo, y las declaraciones de Nerón en su ascenso al trono y, aun más, el hecho de que las promesas contenidas en el «discurso del trono» hayan sido inmediatamente sostenidas, demuestra que el cambio de reinado inauguraba un principado «estoico».

Problemas financieros. El dinero y su función

Muy rápidamente, se sucedieron importantes medidas tendentes a cancelar los abusos del régimen precedente: la prohibición de pagar a un orador, bajo cualquier forma, para defender una causa, lo que debía impedir que los delatores ejercieran las extorsiones a las que se entregaban, sino sobre todo devolver su dignidad de antaño a la palabra y a los oradores. Al mismo tiempo, el Senado, que había tomado la medida precedente, abolió el uso, en vigor desde el tiempo de Claudio, que exigía a los cuestores designados la organización de juegos de gladiadores. De esta manera, se pretendía evidentemente aligerar las cargas a los jóvenes miembros del orden senatorial y disminuir la importancia atribuida al dinero. ¿Acaso es necesario recordar que Séneca, como todos los estoicos, condenaba el reino del

395. Diógenes Laercio, VII, 131.

dinero? Fue después de la experiencia del poder cuando escribió:[396] «Desde que ha comenzado a ser objeto de culto el dinero —esa realidad tan poderosa que tiene bajo su dominio a tantos magistrados y a tantos jueces, y ella misma crea magistrados y jueces—, ha decaído el verdadero valor de las cosas y, convirtiéndonos en mercaderes y mercancías unos para con otros, en cada cosa no buscamos la cualidad y la autenticidad, sino el precio». No clamemos contra la retórica: hacía tiempo ya que los políticos habían comprendido que una de las taras de la vida política romana era el poder del dinero. Entre las sugerencias que Salustio dirige a César figuran medidas destinadas a reducir este poder, si no a suprimirlo por completo. Piénsese lo que se quiera de la autenticidad de una u otra de estas epístolas (el tema retorna en ambas), es necesario reconocer que las reformas de Augusto fueron en el sentido deseado por Salustio. Y no tendrá que asombrarnos que Séneca haya comenzado su «ministerio» permitiendo a los senadores adoptar las dos medidas en cuestión, a pesar de la oposición de Agripina, que se esforzaba por mantener en vigor la esencia del régimen precedente.

Esta política fue proseguida, ya que, todavía en el 57, se prohibió a los gobernadores, ya fuesen de rango senatorial o procuradores, ofrecer en su provincia juegos de cualquier género, porque estas prácticas servían como pretexto a exacciones.[397] Pero, en contrapartida, el tesoro imperial se encargó de devolver a algunos senadores arruinados los medios para conservar su rango.[398] En este conjunto de medidas es donde se inscribe la propuesta hecha por Nerón de suprimir todos los impuestos indirectos.[399] Los historiadores se preguntan por el significado de esta propuesta: la mayoría, juzgando a partir de lo que creen que fue el carácter de Nerón, no quieren ver

396. *Ad Luc.* 115, 10.

397. Séneca, *De ben.* II, 17, 3; 25, 3. Confróntese con el texto del *De ben.* citado en pág. 157, n. 362.

398. Tácito, *Ann.* XIII, 34, 2-3.

399. *Ibid.* 50, 1 y ss.

en ella más que un sueño utópico, pronto disipada por las sabias reprimendas del Senado. Otros, más prudentes, se esfuerzan por comprender las intenciones del Príncipe (o de sus consejeros) y por evaluar las consecuencias que habría tenido la reforma si hubiese sido aplicada.[400] Aparentemente, la supresión de todos los *portoria* y de las diferentes tasas del 5 %, según la propuesta de Nerón, solo hubiera concernido a una quinceava parte de los ingresos totales del Estado,[401] y esta proporción, relativamente modesta, no justifica ciertamente la emoción de los senadores, que clamaron inmediatamente contra la ruina del Tesoro público. Añadían, por otra parte, que la supresión de los *vectigalia* habría arrastrado ineluctablemente la de los *tributa*. Sus temores concernían por tanto al futuro. La supresión de los *vectigalia* era tanto menos utópica cuanto su modo de recaudación —la concesión a sociedades de publicanos— los volvía muy onerosos para el Tesoro, y disminuía sensiblemente su rendimiento real.

Como se ha demostrado, la reacción de los senadores fue provocada por el temor de ver aumentar los impuestos directos, a los cuales podían difícilmente esquivar, dada la naturaleza de sus bienes.[402] Se trataba, en efecto, de una transferencia de las bases imponibles, de una «supertasación» de las rentas provenientes de los bienes raíces, es decir, una amenaza para las grandes fortunas. Al mismo tiempo —y era sin duda el objetivo real de la medida—, se esperaba disminuir el papel y la importancia de los publicanos: Tácito declara explícitamente que la propuesta se hizo a solicitud «del pueblo» (es decir, del cuerpo de los ciudadanos, ciertamente no del *menu peuple*, el vulgo, la *plebecula*) que denunciaba las exacciones de los publicanos. Y cuando los senadores ganaron el pleito y se

400. Por ejemplo, A. Momigliano, en *C.A.H.* X, pág. 712 y ss. (estudio que data de 1934); M. A. Levi, *Nerone e i suoi tempi*, Milán, 1949, págs. 142 y ss. En la primera categoría, R. Syme, *Tacitus*, págs. 416-417, y Crook, *op. cit.*, pág. 120. *Véase* también S. J. De Laet, *Portorium*..., pág. 120, y *Id.*, en *Ant. class.* XIX (1950), pág. 235, n. 1.

401. M. A. Levi, *ibid.*, págs. 143 y ss.

402. *Id.*, *ibid.*, pág. 143.

decidió mantener los *vectigalia*, no por ello se dejó de tomar medidas contra las sociedades granjeras: se hicieron públicos a partir de entonces los textos de los contratos cerrados con ellas. Y se añadieron otras precauciones: reducción de los plazos de prescripción, exenciones en favor de los soldados, reforzamiento de las jurisdicciones de apelación, atribución de los procesos contra los publicanos, en Roma, al pretor peregrino, y en las provincias, al gobernador, de rango senatorial.

Todas estas medidas, y algunas otras referidas por Tácito, forman un complejo demasiado coherente para que no se pueda ver en este episodio más que un acceso de exhibicionismo intemperante por parte de Nerón. Son interesantes, especialmente, porque prueba que el Senado recuperaba sus antiguas prerrogativas. Se recordará que el control de las granjas públicas pertenecía a los senadores al final de la República: el Senado «catoniano» se había mostrado decididamente hostil a las reducciones de los costes solicitadas por los publicanos, y había sido César quien, finalmente, dio satisfacción a estos últimos. El Senado podía tener la impresión de que se volvía a esos tiempos lejanos, y la firmeza desplegada ahora —seguramente por instigación de Séneca— hacia las sociedades encargadas de recaudar los *vectigalia* recuerda extrañamente la política de ese Catón, que Séneca considera como uno de sus modelos entre los romanos.

No debe, pues, sorprendernos que Nerón se haya encargado de proponer personalmente a la curia la supresión total de los *vectigalia*: nos encontramos ciertamente en presencia de una maniobra política por la que los estudiosos modernos, sobre todo, no podríamos, o no deberíamos, dejarnos engañar. Es una táctica probada la de inducir a que un personaje irresponsable (en este caso, el joven Nerón, que parecía obedecer a un impulso repentino) lance una propuesta radical, que va mucho más lejos de lo deseable. De ese modo, todo el mundo queda tranquilo al comprobar, al final de la discusión, que el compromiso adoptado sigue estando más acá de las propuestas iniciales. Si se le devolvieran los poderes efectivos al Senado, sería necesario recurrir, para gobernar con él, a los procedimientos eter-

nos de los regímenes en los cuales el Príncipe debe contar con la opinión fluctuante de una asamblea.

Para discernir las intenciones reales de los «amigos del Príncipe» —es decir, esencialmente Séneca y, detrás de él, Burro—, basta recordar, en este caso, los pasajes ya citados por nosotros, en los que el filósofo manifiesta toda su desconfianza con respecto al poder del dinero, declara la guerra a todo tipo de tráficos, y condena todo lo que empobrece a los provinciales en aras de satisfacer la avidez insaciable de pocos. Los senadores parecen haber comprendido la verdadera naturaleza de los móviles que provocaron la «sorprendente» propuesta de Nerón: hicieron afectación de alabar la *magnitudo animi* del Príncipe, que era una de las virtudes reconocidas por los estoicos al hombre de Estado.[403] Después de la *clementia*, venía a continuación la «grandeza de espíritu». Poco a poco, iba delineándose y cobrando forma la figura del Príncipe que Séneca quería imponer a la opinión pública. Un emperador digno de su cargo debía alzarse por encima de las consideraciones financieras: su papel no consiste en llenar las cajas del Tesoro, el suyo, o el del *aerarium Saturni*, sino de instaurar el reinado de la justicia en el Imperio.

El beneficio de la maniobra era, de alguna manera, triple: en el marco de las instituciones de la *libera respublica*,[404] que los senadores se alegraban de ver renacer, se anunciaba una política de equidad hacia los provinciales, y la persona de Nerón asumía ante la opinión pública, en todo el Imperio, una nueva dimensión.

403. *Véase* pág. 139, y las referencias a Cicerón, *De officiis*.

404. No es ciertamente por casualidad que, algún tiempo antes, se hubieran levantado voces en el Senado contra el hecho de que Trasea, «líder» de los partidarios de la diarquía, no desdeñara legislar sobre los juegos de los siracusanos, en lugar de ocuparse «*de bello aut pace, de vectigalibus et legibus*», (Tácito, *Ann.* XIII, 49, 3). El episodio parece explicarse, al menos en el plano parlamentario, como una respuesta del partido en el poder (Trasea-Séneca) a las críticas de la oposición (o de los «ultras») que alardeaban de considerar la política de Séneca como una simple comedia, una irrisión a una verdadera diarquía.

Una «nueva sociedad»

Durante toda esta primera parte del reinado de Nerón se sigue planteando el problema de la importancia que se le debe conceder al dinero en la ciudad, varias veces y con una insistencia que no es ciertamente fortuita. Desde los tiempos más lejanos, Roma era una ciudad en la que las jerarquías sociales y políticas estaban basadas en la fortuna. Con la transformación económica provocada por las conquistas orientales, en el curso del siglo II a. C., las diferencias de fortuna se habían agravado, dando lugar a una sociedad en la que el poder pertenecía a aquellos que sabían procurarse las mayores riquezas posibles. Durante todo el fin de siglo, como es sabido, se produjo una lucha por la supremacía entre los que poseían los bienes mobiliarios —los caballeros— y los senadores, propietarios de la tierra, pero que debían, para asegurarse los sufragios del pueblo, encontrar los recursos necesarios para las campañas electorales y para todas las formas de intriga, legales o ilegales. Este proceso se aceleró durante los últimos años de la República, provocando abusos de todo género que fueron al menos una de las enfermedades por las que murió la Libertad.

Durante este período, hombres de Estado estoicos, como Rutilio Rufo, habían intentado limitar los abusos del régimen y hacer reinar un poco más de justicia en las provincias, imponiendo algún freno a la avaricia de los publicanos. Otros, como Tiberio Graco, sin duda bajo la influencia de su maestro y amigo Blosio de Cumas, se habían propuesto una meta análoga, intentado asegurar a los ciudadanos más pobres, si no el bienestar, por lo menos los medios que les permitieran vivir con dignidad. Finalmente, algunos filósofos, como Antipatro de Tiro, discípulo indirecto de Panecio, no habían dudado en dar consejos sobre los medios para adquirir y conservar el patrimonio,[405] considerando que la fortuna material era tan útil a la felicidad como la salud, de la que también trataba en la misma obra.

405. Cicerón, *De officiis*, I, 86 y ss.

Estas investigaciones, inspiradas en la enseñanza de Panecio, tenían en cuenta la realidad social y política del medio romano. El ejercicio de la acción política exigía, en efecto, la posesión de una sólida fortuna, y las distinciones teóricas de la escuela, que juzgaba los bienes de fortuna como «indiferentes», se desvanecían ante las realidades. Pero eso solo había sido posible porque el estoicismo antiguo, sometido a los ataques de Carnéades, no había podido, o sabido, conservar su pureza, y que, a partir de la mitad del siglo II a.C., después de Diógenes de Babilonia, los maestros del Pórtico habían tolerado importantes concesiones a la moral tradicional de las ciudades, formulada por el aristotelismo:[406] fue de ese modo como se llegó a conceder cada vez más importancia a los elementos exteriores, a los «bienes de opinión», que no dependían del solo juicio y de la conciencia del sabio. Y entre esos bienes de opinión se situaba en primer lugar la gloria, la preocupación por el juicio de los demás, que figura entre los fundamentos de lo «conveniente», en la doctrina de Panecio.[407] Ahora bien, esa gloria, en la vida ciudadana, no podía alcanzarse sin magnificencia, y en consecuencia sin la posesión de una fortuna suficiente: cualquiera que fuese el sistema político vigente en una ciudad, oligárquico o democrático, era igualmente necesario para los hombres en el poder mostrarse generosos hacia los ciudadanos y suscitar su admiración a través del esplendor de su vida.

Este problema había sido discutido en la escuela de Aristóteles, y resuelto de una manera diferente: Aristóteles reprobaba la liberalidad excesiva, destinada a seducir a la muchedumbre;[408] Teofrasto, por el contrario, es más indulgente con estos gastos de los que dice que son una de las ventajas que ofrece la riqueza.[409] En Roma, las

406. *Véase* nuestro estudio sobre la «Place de Sénèque dans le stoïcisme romain», en *Mél. Vogt*. *Véase* también *De finibus* III, 57.

407. Cicerón, *De officiis*, I, 99: *adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum (opinionem)*...

408. Cicerón, *De officiis* II, 56-57 (que cita un fragmento del περὶ δικαιοσύνης).

409. *Id.*, *ibid.* 56.

condiciones políticas no eran muy diferentes en la segunda mitad del siglo II a. C., cuando los hombres de Estado comenzaron a solicitar del pensamiento estoico una inspiración continua, y sabemos que la tentativa hecha por un discípulo de Panecio, Q. Elio Tuberón, para practicar, en la vida pública, la austeridad del Pórtico, había sido muy mal acogida por el pueblo. Con ocasión de un banquete fúnebre en honor de Escipión el Africano, Tuberón «recubrió con pieles de cabra lechos a la moda púnica e hizo exponer vajilla de Samos, como si el difunto a quien se honraba hubiese sido Diógenes el Cínico y no Escipión el Africano, igual a los dioses».[410] En esta ocasión, Tuberón había seguido no solo las máximas de los más severos estoicos, sino también una tradición familiar, porque ya su padre, antaño, había rechazado la vajilla de plata que le ofrecían los etolios,[411] y nunca había poseído, en efecto, más plata que las de dos copas que le había ofrecido su suegro Paulo Emilio. Pero la pobreza, admirada en la vida privada, en las ceremonias públicas parecía solo una afectación algo sórdida: una perversa *sapientia*, dice Cicerón. Y en las elecciones a las que Tuberón concurrió por la pretura, el pueblo le negó sus sufragios. Sabemos, por ese mismo discurso de Cicerón, que Catón se mostró siempre adversario de esas liberalidades que los políticos hacían al pueblo, aunque las costumbres las permitieran. No creemos que los argumentos expuestos en el *Pro Murena* sean solo argumentaciones jurídicas, viciadas por sofismas. En realidad, Cicerón no se presenta tanto como abogado del propio Murena, sino como exponente de la corriente paneciana del estoicismo, doctrina más preocupada por las necesidades de la acción que de la ortodoxia, y, como indica la alusión a Diógenes el Cínico, bastante proclive a rechazar los rasgos de cinismo heredados de Zenón y de los primeros tiempos.

El comportamiento de Tuberón es tanto más significativo cuan-

410. Cicerón, *Pro Murena* 75.

411. Plinio, *N.H.* XXXII, 142. Sobre su pobreza, *véase* Plutarco, *Paulo Emilio*, 5; 27; 28.

to en torno a este personaje rondaba todo un círculo de filósofos estoicos: no solamente su maestro Panecio, con quien mantenía una correspondencia, sino, cosa aún más importante, Hecatón de Rodas, quien le dedicó un tratado *De los deberes*,[412] en el cual se discutía el problema de la riqueza. Cicerón, que cita este tratado, nos permite entrever la solución dada al problema por Hecatón, o cuanto menos el principio en el cual se inspiraba. Para Hecatón, la riqueza no es una ventaja personal, sino un medio al servicio «de nuestros hijos, de nuestros amigos y, sobre todo, del Estado. Porque los medios y los recursos de cada uno son la riqueza de todos los ciudadanos».[413] Fiel a la enseñanza de Panecio, Hecatón consideraba pues que el fin de la acción era la ciudad, la *conciliatio*: primero, hacia los seres próximos por naturaleza; y luego, hacia aquellos a quienes la costumbre y la organización social nos los vuelven queridos. Ser rico se convierte en un deber: salvaguardar los propios bienes es un *officium*, tanto más cuanto que el patrimonio no pertenece a quien lo posee, sino que es un depósito transitorio, del cual se debe dar cuenta ante los propios hijos, los miembros de la «casa» y el cuerpo entero de los ciudadanos. Se comprende como Antipatro de Tiro, bajo la influencia de Panecio, pudo haber dedicado un tratado a la adquisición y a la conservación de la fortuna.[414] Pero, al mismo tiempo, la posesión de la fortuna crea a su vez otros deberes: en primer lugar, el deber de la generosidad y, más en general, del *beneficium*. Por tanto, en esas condiciones, no nos extrañaremos de que el propio Hecatón haya dedicado gran parte de su obra al análisis de los beneficios: el *beneficium* es, como la justicia, y más allá de ella, uno de los vínculos principales de la ciudad, que mantiene viva la solidaridad entre los ciudadanos y realiza la ὁμόνοια, la *concordia*, sin la cual todo es desorden

412. Cicerón, *De officiis*, III, 63.

413. *Id.*, *ibid.*: *neque enim solum nobis divites esse volumus, sed liberis, propinquis, amicis maximeque rei publicae. Singulorum enim facultates et copiae divitiae sunt civitatis.*

414. *Véase* pág. 171 y n. 405.

y ruina. Séneca, que se inspiró, como es sabido, en el pensamiento y en las mismas fórmulas de Hecatón, en su tratado *Dei benefici*,[415] considera que «los beneficios son lo que, principalmente, mantiene a la sociedad humana».[416]

Esta teoría de la riqueza, elaborada a finales del siglo II a.C., y que respondía a las exigencias de la vida política romana, tiene un alcance fundamentalmente social. No concierne de ninguna manera al otro aspecto de las riquezas, destructoras de almas, a las que inspira una infinidad de pasiones, y la primera entre todas, la *avaritia*. Esta distinción nos ayuda a comprender la actitud de Séneca con respecto al dinero, y, en primer lugar, a la propia fortuna: actitud ambigua, sobre la cual se equivocaron sus enemigos y se equivocan todavía hoy tantos historiadores y críticos, aparentemente de buena fe. Lo que es nocivo es el dinero que acaba por «adherirse» al alma, y eso puede suceder tanto en el rico como en el pobre: el punto importante no es la cantidad de fortuna poseída, sino la actitud del alma con respecto a esa fortuna.[417] Y sobre este punto, son admisibles las tesis cínicas más radicales: Séneca admira a Diógenes, que rompe la copa de terracota que le servía para beber porque ha visto a un niño beber en el cuenco de sus manos. Diógenes es feliz, porque no dejó en sí mismo ningún lugar vulnerable a la Fortuna. En el plano de la interioridad pura, Séneca se vincula aquí a la componente cínica del primer Pórtico,[418] pero la aceptación y la vocación de pobreza son similares a esa *meditatio mortis*, esa «muerte *in mente*», que Séneca pone en el centro de la propia vida espiritual.[419] Y del mismo modo que el ejercicio de la muerte no implica necesariamente el sui-

415. El estudio clásico sigue siendo el de H. N. Fowler, «The sources of Seneca's *De beneficiis*», en *Proc. Am. philol. Ass.*, XVII (1886), págs. 24-33.

416. *De ben.* I, 4, 2: *De beneficiis dicendum et ordinanda res quae maxime humanam societatem adligat.*

417. *De tranq. an.* 8, 3: *idem scias licet de pauperibus locupletibusque par illis esse tormentum; utrique enim pecunia sua obhaesit nec sine revelli potest.*

418. *Véanse* págs. 172 y ss.

419. *Véase* pág. 147.

cidio, la vocación de la pobreza no implica la miseria: el primero, permite abandonar la vida alegremente; la segunda, renunciar, si es necesario, a los bienes de Fortuna, y, en todo caso, conservar, suceda lo que suceda, esa tranquilidad del alma que es uno de los frutos de la vida filosófica.

Donde encontramos expuesta esta teoría de los bienes de Fortuna es en el tratado *Sobre la vida feliz*: hacia la misma época en que intentaba, como consejero del Príncipe, reducir en la ciudad la influencia del dinero y devolverlo, como veremos, a su verdadera destinación, que es la de asegurar la cohesión del cuerpo social, Séneca sintió la necesidad de meditar sobre su propia riqueza, y vemos ya esbozarse, en la segunda parte de *Sobre la vida feliz*, la teoría que expondrá más tarde en el *De beneficiis*. «Quizá, —dice Séneca en el *De vita beata*—, todavía no me he liberado del todo, en mente, de cualquier apego a mis bienes, que son, lo concedo, inmensos, pero he concebido su posibilidad y su esperanza, y eso me aporta, a partir de ahora, la facultad de servirme de tales bienes que me rodean con total independencia en relación conmigo mismo. Esta libertad me permite, a la vez, dar y no malgastar: al no sentir por lo que poseo ni un amor inmoderado, ni odio, soy verdaderamente libre y puedo hacer uso de mi juicio, a su respecto, con una total serenidad».[420]

La riqueza no puede rechazarse *a priori*: un filósofo sin responsabilidad política, como Demetrio el Cínico, que solía frecuentar la mesa de Séneca, tenía derecho a profesar un total desprecio por los bienes de Fortuna, y rechazar los obsequios del Príncipe.[421] Séneca, cuya actividad estaba comprometida con Nerón e investida de una inmensa responsabilidad, no pudo hacerlo. No podía transformar el estado real de las cosas: Roma había heredado de su pasado republicano una jerarquía social censataria. Seguía habiendo senadores, caballeros y varias gradaciones de riqueza, cada cual rodeándose del tren de vida que se correspondía con sus responsabilidades en la ciu-

420. Resumimos aquí la sustancia del *De vita beata*, 20, 3-5.
421. *De vita beata* 18, 3; *De ben.* VII, 11.

dad. El fasto de los grandes estaba destinado a suscitar la admiración de los *stulti*, no era una felicidad «interior», pero no por ello era menos necesario.[422] Era necesario para que el sabio, o aquel que aspira a la sabiduría, pudiera manifestar sus verdaderas virtudes, dar prueba —sin que la necesidad le obligue— de moderación y de templanza, y dar libre curso, en fin, a su generosidad.[423] Pero la utilidad de la riqueza no concierne únicamente al ser interior; la desigualdad de las fortunas es un dato de la experiencia, inevitable: el rico puede ayudar a otros hombres a realizar su ser propio, liberar al indigente de los trabajos serviles en que se hunde, restablecer las condiciones materiales de la igualdad entre los hombres, todos igualmente aptos, al menos en teoría, para realizar en ellos las exigencias esenciales de la sabiduría.[424]

Bajo la República, la riqueza permitía obtener honores, pero ahora el favor del emperador ha sustituido los «presentes» del pueblo (*beneficia populi*), que se adquiría a precio de oro. Pero este favor iba siempre acompañado de obsequios, con frecuencia enormes. Séneca mismo es un ejemplo, aunque los otros amigos de Nerón no se beneficiaron menos. La opinión pública no habría entendido que no hubiera sido así: cuando el filósofo pida a su antiguo alumno que recoja los obsequios que le ha hecho, Nerón le objetará que el público lo acusaría a él, el Príncipe, de avaricia e ingratitud.[425] El argumento no era menos válido al comienzo del reinado de cuanto lo será al final. La fortuna es inseparable del rango social; es esta una tradición nacional contra la cual no se puede hacer nada. Por eso las casas de los senadores debían estar en condiciones de hacer frente a los gastos que permitieran a sus amos mantener su rango, y por eso vemos (sin duda por consejo de Séneca) sucederse pensiones y donaciones en

422. *Ad Luc.* 119, 11 y ss.: *at exaecant populum et in se convertunt opes, si numerati multum ex aliqua domo efferuntur...*

423. 415. *De vita beata* 22, 1 y ss.

424. *Ibid.* 24, 3 y ss.

425. Tácito, *Ann.* XIV, 56, 3. *Véanse* págs. 206 y ss.

beneficio de las grandes familias.[426] Tal es, en la práctica neroniana, la primera función de la munificencia imperial.

¿En qué se convierte, en tales condiciones, la de las fortunas privadas? Un siglo y medio antes, Hecatón había sostenido que esas fortunas pertenecían, de hecho, a la comunidad, y que su posesor momentáneo debía responder de ellas ante esta.[427] La riqueza era entonces un medio para adquirir influencia y honores: los particulares que aspiraban a las magistraturas distribuían «congiarios» [donativos] y otros obsequios caritativos; estaban además los juegos, los banquetes públicos y las *largitiones* repartidas en el marco de las tribus. Ahora bien, todo eso se volvió imposible. Ahora es el Príncipe quien distribuye los donativos al pueblo, y Nerón no se sustraía a este deber, que de la aristocracia pasó a la casa imperial. En conformidad con la teoría de Hecatón, pero adaptada al nuevo régimen político, toma forma un sistema que, más tarde, con Trajano, será organizado metódicamente y se convertirá en los *alimenta*, pero su esbozo inicial se remonta a Nerón.[428] Del mismo modo, los innumerables obsequios ofrecidos en el transcurso de los juegos están a cargo del emperador.[429] Después del incendio de Roma, la ciudad fue reconstruida, en gran parte, a sus expensas.[430] La virtud de la *liberalitas* comienza a formar parte de la figura del Príncipe, al mismo título que la *clementia* y la *magnitudo animi*.[431]

A los particulares no les queda más que limitar la propia generosidad en el círculo de sus parientes y amigos. Es este el programa que se expone en el *De beneficiis*. Séneca insiste ahí en el valor moral del *beneficium*, cuya práctica tiende a desarrollarse en la ciudad entera, la virtud de la gratitud. Pero, sobre todo, se dedica a analizar las rela-

426. *Id.*, *ibid.* XIII, 34; Suetonio, *Nero* 10, 2; *véase* pág. 167 y n. 398.
427. *Véase* pág. 174.
428. Suetonio, *Nero* 16, 3: *publicae cenae ad sportulas redactae*.
429. *Id.*, *ibid.* 11, 4.
430. *Id.*, *ibid.* 16, 1.
431. *Id.*, *ibid.* 10, 1.

ciones que existen entre los amos —los hombres libres— y los esclavos. Y, en este punto, se distancia deliberadamente de Hecatón. Este, nos dice Cicerón, anteponía, en las relaciones con los esclavos, la utilidad a la humanidad,[432] aceptando la idea de que en tiempos de escasez se dejara de suministrar a los propios esclavos el alimento indispensable para su supervivencia, e incluso admitiendo que se sacrificase la vida de un pequeño esclavo sin valor al de un caballo precioso. Séneca sostiene tesis diametralmente opuestas. Para él, el esclavo no es de ninguna manera un «instrumento»: es ante todo un ser humano. Y sobre este punto, al rechazar la doctrina de Hecatón, regresa a la doctrina de Crisipo, que consideraba al esclavo un «*perpetuus mercenarius*», es decir, un individuo con el cual el *dominus* se veía obligado por un contrato moral:[433] mientras se respete ese contrato —el esclavo prestando su trabajo y el amo garantizándole alimento y ropa—, se está en lo justo, pero cuando uno de los dos hace más —el amo que proporciona a su esclavo instrucción y cultura, o el esclavo que se sacrifica por su amo—, va más allá de la justicia, y concede un *beneficium*.

Todo el *De beneficiis* es un esfuerzo para romper los marcos sociales y sustituirlos por las relaciones de hombre a hombre. Y eso es una prédica especialmente oportuna en una sociedad en la cual la acumulación de las fortunas tendía a concentrar, en las casas de la aristocracia, verdaderos ejércitos de siervos, hasta el punto de que la opinión pública se alarmaba a veces por el peligro que constituían esos hombres y esas mujeres abandonados por la ley al margen de la comunidad humana. Sabemos que el problema fue planteado oficialmente en el 57, cuando el Senado emitió un senado-consulto que castigaba con la muerte a todos los esclavos, e incluso a los libertos por testamento, que se encontrasen en la casa de un amo asesinado por sus esclavos.[434] Pero, hacia la misma época,

432. *De officiis* III, 89.
433. *De ben.* III, 22, 1.
434. Tácito, *Ann.* XIII, 32, 1.

tal vez algunos meses antes, el consejo del Príncipe, evidentemente bajo la iniciativa de Séneca, rechazó sancionar con la supresión de su libertad a los libertos que se mostrasen ingratos con su amo.[435] Los argumentos avanzados en esta ocasión, a favor de la indulgencia, se pueden encontrar en los tratados de Séneca: en primer lugar, la idea de que la esclavitud es solo una condición social, y no una «naturaleza», que las filas de los libertos habían proporcionado soldados y magistrados, como las de los ingenuos.[436] Esta idea se corresponde con un pasaje de una *Epístola a Lucilio*, donde leemos que un alma buena y grande «puede encontrarse tanto en un caballero romano, como en un liberto, como en un esclavo. Porque ¿qué es un caballero romano, o un liberto, o un esclavo? Unos nombres, producto de la ambición o de la injusticia».[437] Si se piensa que los esclavos son demasiado numerosos y constituyen una amenaza para el Estado, basta con dejar que se multipliquen las emancipaciones, y, sobre todo, que no sean revocables: en realidad, la sociedad romana tiene cada vez menos *ingenui*, y esa es una transformación absolutamente inevitable. En la sociedad futura, espera Séneca, las relaciones de amistad basadas en el *beneficium*, no ya impersonal y político, sino personal, interno a las *familiae*, sustituirán poco a poco a las estructuras injustas —fruto de la *iniuria* y del azar—, que son una herencia del pasado.

Es en esta perspectiva donde hay que situar los numerosos alegatos de Séneca a favor de los esclavos, así como su defensa de los libertos en el consejo del Príncipe. *Beneficium* y gratitud deben ser el fundamento de la sociedad naciente, que ha de concebirse en su conjunto como una «pirámide de beneficencias», que parte de los más humildes entre los hombres y se eleva hasta los dioses, los benefactores universales. El *beneficium* es la manifestación material de esta *conciliatio hominum* que pertenece a la naturaleza humana. Por

435. *Id.*, *ibid.* 26-27.
436. *Id.*, *ibid.* XIII, 27, 2.
437. *Ad Luc.* 31, 11. *Véase ibid.* 44, 4.

eso el tratado sobre los beneficios puede paragonarse, en su propósito, y a veces en su forma, con el *De officiis*: como el tratado de Cicerón, expone los principios y los preceptos de una ética social, pero, mientras que la sociedad a la que se refería Cicerón era la República aristocrática que vivía entonces sus últimos meses, aquella en que piensa Séneca es la nueva sociedad, que se forma poco a poco en las condiciones impuestas por el régimen imperial. Ahora, las relaciones entre los hombres no pueden ya estar dominadas por la ambición o por el interés. Hay que encontrar un nuevo «motor», un nuevo valor fundamental, y Séneca piensa que puede consistir en el *beneficium*, si se ejerce según la razón. Los sentimientos que el favor realizado suscita en el donante, aun cuando sea pagado con ingratitud, concurren a reforzar la unión entre los hombres, a efectuar esa concordia sin la cual perecen las ciudades.

Estas ideas, formuladas por Séneca probablemente hacia el año 62, es decir, en la época de las desilusiones y del desapego político,[438] se presentan como el testamento del hombre de Estado, la expresión de lo que ha sido, desde el 54, su línea de conducta.

El caso de Suilio

Era inevitable que Séneca, persiguiendo una política inspirada en los principios estoicos —pacífica en las fronteras, liberal en el interior, generosa con respecto a los humildes—, encontrase la hostilidad de una parte de la opinión pública. Esta hostilidad comienza a manifestarse, por lo que sabemos, en el 58, con el proceso a Suilio.[439] El personaje nos es bastante bien conocido: era uno de los numerosos hijos nacidos de los innumerables matrimonios de Vistila, y, por consiguiente, por vía materna, el hermanastro de Corbulón.[440]

438. *Véanse* págs. 209 y ss. Para la fecha del *De beneficiis*, *véanse* págs. 297 y ss.
439. Tácito, *Ann.* XIII, 42-43.
440. R. Syme, «Domitius Corbulo», en *JRS* LX 1970, págs. 27 y ss.

Por lo que parece, Suilio siguió primero una carrera militar y, sin duda, fue por este motivo que alcanzó el título de cuestor de Germánico, función que sucedió al mando de una legión. Luego, después de su pretura (ejercida quizá en el 23), fue acusado de concusión y exiliado, en el 24.[441] En ese momento, la influencia de Sejano está en su apogeo, y los hombres vinculados a la familia de Germánico son sospechosos a los ojos del Príncipe. Tal vez Suilio fue víctima de esta política. En el 45 (probablemente), nos lo encontramos como cónsul sufecto, gozando pues del favor de Claudio. Tácito afirma que la hostilidad manifestada hacia él por Tiberio jugó a su favor bajo el nuevo régimen (*sequens aetas*), es decir, aparentemente, cuando Calígula llamó a las víctimas de Sejano e instaló a su alrededor a los viejos amigos y protegidos de su padre.[442] En esa época, Séneca y Suilio pertenecían a la misma camarilla. Pero, después del ascenso al trono de Claudio, a causa de su matrimonio con Mesalina, la situación cambió. Mientras Séneca ligaba su suerte a la de Livila y de Agripina, y pagaba con el exilio esta fidelidad a sus amigos, Suilio se había convertido en el aliado de Mesalina.[443] La revolución palaciega, que había devuelto su influencia a Agripina, y que condujo luego al poder a Nerón y con él a Séneca, había arrojado a Suilio a la sombra.[444] Sin embargo, este viejo hombre parece haber cristalizado en torno suyo a los opositores del nuevo régimen. La emprendía sobre todo contra Séneca, a quien acusaba, entre otras cosas, de haber sido infiel a la memoria de Germánico. Es muy posible que estos ataques hayan sido inspirados por Agripina, a quien había apartado Séneca, ayudado por Burro, e intentaba, por todos los medios, recuperar su influencia. En efecto, era en nombre de Germánico —de quien Suilio se enorgullecía de haber sido cuestor— que Agripina seguía ejerciendo sobre Nerón el chantaje que,

441. Tácito, *Ann.* IV, 31, 3.
442. *Véase* pág. 85.
443. Tácito, *Ann.* XIII, 43, 6.
444. *Id., ibid.* 42, 2.

al final, iba a provocar su ruina.[445] Por otra parte, Suilio denunciaba la hostilidad de Séneca hacia los «amigos de Claudio»,[446] haciéndose así eco de las declaraciones de Agripina, que deploraba que se derogasen sus decisiones.[447] La disputa entre Suilio y Séneca no es de carácter personal, sino que concierne a principios y testimonia una lucha abierta entre dos políticas.

Dígase lo que se diga —a la estela de Tácito—, existía en el Senado un partido fiel al recuerdo del emperador difunto, y en modo alguno hostil al gobierno directo ejercido por la casa del Príncipe: no todos los senadores eran partidarios de la diarquía.[448] El caso de Suilio selló la involucración definitiva de Séneca en este debate, en el que tenía enfrente no solo a los supervivientes del reinado precedente, sino a la misma Agripina. Cuando Séneca provocó a los acusadores contra Suilio, estaba ciertamente menos deseoso de ejercer una venganza contra las malas intenciones del viejo, que de poner en mala posición a los partidarios del régimen claudiano, recordando que, antes de Nerón, los delatores eran omnipotentes y habían instaurado en Roma un verdadero terror judicial. Y, como Suilio, bastante imprudentemente, aunque sin duda con razón, buscaba parapetarse detrás de la autoridad de Claudio y pretendía haber actuado a las órdenes de este, Nerón hizo saber que los archivos del palacio contenían la prueba de lo contrario. De ese modo, la propia persona del Príncipe se encontraba excluida de la polémica y el principio de la autoridad imperial permanecía intangible. El emperador aparecía como un árbitro superior a los partidos. Podía ser engañado, incluso engañarse a sí mismo, pero no podía querer los crímenes.

A este respecto, el proceso de Suilio aparece pues como un aconte-

445. Tácito, *Ann.* XIV, 7, 6.

446. *Id.*, *ibid.* XIII, 42, 4.

447. *Véase* pág. 167. Tácito, *Ann.* XIII, 5.

448. Son los *causidici* de quienes se burla en la *Apocolocintosis*. *Véase* también R. Syme, *Tacitus*, págs. 548 y ss.; A.-M. Levi, *Nerone*..., págs. 99 y ss. Nosotros sospechamos la existencia de esta oposición a propósito de los sarcasmos lanzados contra Trasea (*véase* pág. 170, n. 404).

cimiento, un acto político mucho más importante de lo que se dice. No se trata de un ministro que cierra la boca de un opositor, usando los medios que el poder dispone, sino que se trata de la condena del régimen autoritario y, al mismo tiempo, de la afirmación de lo que es el principio del régimen imperial, la irresponsabilidad personal del Príncipe.

La cronología de los hechos, tal como nos es posible captar, parece confirmar esta interpretación: el caso de Suilio precedió por poco a las protestas levantadas alrededor de Trasea contra la escasa importancia de los problemas sometidos a la decisión del Senado y el debate sobre la supresión de los *vectigalia*. Tenemos la impresión de asistir a una atenuación sistemática de la autoridad ejercida hasta entonces por la administración imperial. Los principios proclamados con ocasión de la ascensión de Nerón al trono entran efectivamente en aplicación. Y es evidente que el principal artífice de esta política es Séneca. Entonces se encuentra en el apogeo de su poder. Muy rico, gracias a los regalos de Nerón, que habían venido a añadirse a su fortuna personal,[449] era famoso por su amabilidad y su «gentileza»,[450] que contrastaban con la «sombría arrogancia» de libertos como Palante.[451] A buen seguro, Séneca se inclinaba naturalmente a la sencillez y a la afabilidad, pero se recordará que estas son virtudes estoicas, que Panecio recomienda expresamente al hombre de Estado, vinculándolas a la libertad:

«Entre los pueblos libres, cuando los ciudadanos son iguales en derecho, es preciso practicar la afabilidad, y lo que se denomina magnanimidad, evitar encolerizarnos contra los que nos abordan de un modo inadecuado o nos dirigen proposiciones deshonestas, y no caer en un nocivo mal humor, que nos hace odiar».[452] La afabilidad

449. *Véanse* págs. 176 y ss.

450. Por ejemplo, Tácito, *Ann.* XIII, 2; *comitas honesta*.

451. Por oposición a la amabilidad de Polibio. *Véase* pág. 101.

452. Cicerón, *De off.* I, 88: *in liberis vero populis et in iuris aequalitate exercenda etiam est facilitas et altitudo animi quae dicitur, ne irascamur aut intempestive accedentibus aut impudenter rogantibus in morositatem inutilem et odiosam incidamus*.

de Séneca era así como el rostro de la libertad recuperada, en el seno del principado.

Los amores de Nerón y la muerte de Agripina

Pero la situación, en palacio, se volvía cada vez más alarmante. Nerón, que se había casado, antes de su elevación al trono, con Octavia, la hija de Claudio, no sentía ninguna atracción por la joven, y se había enamorado de una liberta llamada Actea. Séneca no ignoraba que la experiencia del amor tenía el riesgo de precipitar a Nerón en una crisis de la cual su personalidad podía salir profundamente transformada. Tomando las debidas precauciones, había propiciado esta relación, para volver favorable a la joven y evitar contrariar al Príncipe, entonces con dieciocho años. Además, vigiló discretamente sus amores, encargando a su amigo Sereno que fuera el protector oficial de Actea.[453] Pero resulta que Nerón abandonó este primer amor y tomó otra amante, esta vez de su mismo rango, Popea Sabina.

Los amores con Popea comenzaron, sin duda, en el transcurso del año 58, hacia el momento en que se desarrollaba el proceso de Suilio. El padre de Popea era T. Olio, un amigo de Sejano, que se había visto arrastrado por la desgracia de este último, y ella, para hacer olvidar este recuerdo enojoso, había adoptado el gentilicio de su madre.[454] Superviviente del partido al que había perseguido la familia de Germánico y que había sido derrotado por la intervención de Antonia,[455] Popea se encontraba de pronto como siendo dos veces rival de Agripina, y no es extraño que hubiera estimulado la pasión creciente de Nerón, empleando contra la nieta de Antonia las mismas armas que Agripina había tan a menudo usado. Aparte de la atracción del poder, veía cómo se le ofrecía la maravillosa posibili-

453. Tácito, *Ann.* XIII, 13.
454. *Id.*, *ibid.* 45.
455. *Véase* pág. 90.

dad de vengar a su familia, acabando con la última superviviente de la facción maldita y sometiendo al nieto de Germánico. Agripina lo comprendió. Antaño, había acabado por tolerar, de buena o mala gana, la relación con Actea, intentando atraer hacia ella a la joven «nuera» y despegarla de Séneca.[156] Ahora, en su desasosiego, fiel a las intrigas de su pasado,[157] intentó reanudar lo que le había salido bien con Claudio y seducir a su propio hijo.[158]

Frente a este drama, en el que podían naufragar las buenas intenciones del joven Príncipe (en ese invierno del 58-59, acababa de cumplir sus veinte años), Séneca de nuevo reaccionó. Recurrió, como antes, a los servicios de Actea, y le encargó la presentación de un argumento ante el cual la tentación naciente de Nerón, de conocer el incesto entre los brazos de su madre,[159] no pudo resistir: le hizo presente que los soldados (entiéndase, los pretorianos) no mantendrían su fidelidad a un *imperator* mancillado por semejante crimen.

456. Tácito, *Ann.* XIII, 13, donde se encuentran los ecos de esta lucha por la influencia (*quae mutatio neque Neronem fefellit et proximi amicorum metuebant orabantque cavere insidias muliebris semper atrocis, tum et falsae*).

457. Tácito, *Ann.* XIV, 2, 3, recuerda el caso de Lépido y la «conjura» contra Gayo (*véase* pág. 93).

458. No compartimos, en este punto, el escepticismo de R. Syme, *op. cit.*, pág. 377, que piensa que este episodio «sucede un poco tarde» y se situaría mejor en los primeros años del reinado. También la intervención de Actea en ese momento es juzgado «sospechoso». Pero sabemos que Actea había seguido siendo fiel a Nerón (lo demostrará en el momento en que este muere, procurándole una sepultura), y no dejó de guardarle amistad. Y precisamente ese es el papel que desempeña en esas circunstancias: el de una amiga atenta. La verosimilitud psicológica nos parece mayor en el 59 que en el 55.

459. Naturalmente, es difícil reconstruir la psicología de Nerón durante este drama, pero la tentación parece haber existido en él. Por una parte, *véase* Suetonio, *Nero* 28, 5: *meretricem quam fama erat Agrippina simillimam inter concubinas recepit*. Por otra parte, en segundo plano, quizá la idea que de un incesto así podría nacer un ser divino: *véase* Catulo, 90, y los textos reunidos por C. Clémen, art. Μάγοι en *R.E.* XIV col. 514. Por último, el incesto con la madre pertenece a la simbología egipcia del sol, llamado «toro de su Madre», Kamutef. *Véase* J. Vandier, *La réligion égyptienne*, París, 1949, págs. 142 y ss.

Poco a poco, Nerón se fue alejando de su madre y, por consiguiente, fue cayendo cada vez más bajo la influencia de Popea, quien proseguía metódicamente sus intrigas. Tácito resumió, con mucha verosimilitud, lo que debieron ser las conversaciones de Popea con Nerón, a lo largo de esos meses, y aun cuando, en ese discurso, se tenga en cuenta la convención literaria,[460] se puede adivinar que la que seguía siendo oficialmente la mujer de Otón no tenía otra meta que convertirse en la esposa del emperador. Pero Nerón no podía olvidar que su mujer Octavia, hacia la cual no sentía ningún afecto, detentaba, tal vez involuntariamente, un «poder» político. Según la tradición julio-claudia, estaba destinada a transmitir a su marido (o a sus maridos) la legitimidad que Julia la Mayor había transmitido anteriormente a Marcelo.[461] Prometida primero con L. Junio Silano, bisnieto de la propia Julia, lo fue a continuación de Nerón: llevaba con ella una especie de promesa de imperio, y esa es la razón por la cual Agripina había conseguido que Claudio rompiera el compromiso matrimonial de su hija con Silano. Después de Británico, Octavia era entre las manos de Agripina un instrumento de chantaje. El problema ante el cual se encontraba Nerón era, pues, muy complejo: el objetivo último era para él complacer a Popea, y convertirla en su esposa legítima. Pero, para eso, tenía que sacrificar a Octavia. Ahora bien, eso no podía permitirlo Agripina, bajo pena de perder su última carta. Y por otra parte, Octavia, por sí misma, tenía sus defensores entre el pueblo de Roma. Con toda naturalidad, el Príncipe decidió poner fin, de una vez por todas, al perpetuo chantaje de Agripina, y luego, cuando se hizo posible, comprometer a Octavia ante la opinión pública, con el fin de repudiarla sin riesgos. Operación larga, que se desarrolló efectivamente, pero ocupó cerca de tres años, ya que la muerte de Agripina data de mediados de marzo del 59 (du-

460. Tácito, *Ann.* XIV, 1. *Véase* el retrato de Popea, *ibid.* XIII, 45, 4, y Koestermann, *ad loc.*

461. *Véase* pág. 87.

rante las fiestas de Minerva), mientras que el repudio de Octavia no se produjo ¡hasta el 62!

Los historiadores antiguos más hostiles a Séneca no dudaron en sostener que el filósofo empujó a Nerón para que asesinara a su madre.[462] Tácito da una versión sensiblemente diferente, más matizada y ciertamente más conforme con la imagen que podemos hacernos de Séneca: en sí mismo, el asesinato de una madre difícilmente podía justificarse mediante la moral estoica, incluso si esa madre constituía una amenaza para la paz civil. Sin embargo, fue esta solución la que Séneca se vio obligado a aceptar cuando la torpeza del Príncipe y de los instrumentos que había elegido para cometer el crimen hicieron inevitable la muerte de Agripina. Séneca, con toda probabilidad, no fue el instigador del atentado, pero se volvió al menos su cómplice, en el transcurso de aquella noche dramática, en Miseno, en que el consejo privado fue convocado bruscamente para ser informado de que Agripina había huido a la conjura y, a salvo en su villa, no podía ignorar quién estaba en el origen de esa tentativa. La nueva situación así creada modificaba los datos del problema moral que se le planteaba a Séneca: hasta entonces, no se podía negar que Agripina constituía un peligro para la paz civil, pero un peligro solamente potencial, contra el que era posible luchar con armas lícitas, por ejemplo solicitando el apoyo de Burro y de los otros consejeros hostiles a Agripina y oponiendo así la intriga a la intriga. Ahora, el dilema estaba claro: había que elegir entre la muerte de aquella mujer, que se sabía implacable, y la certeza de una sublevación militar. La amenaza de tal sublevación no era imaginaria: se produciría en el 68, a la muerte de Nerón, y se había verificado después del asesinato de Calígula, y ese temor dominaba la vida política desde que Tiberio, con bastante imprudencia, había construido el campamento campo de los pretorianos a las puertas de la ciudad.

Ahora bien, es sabido que la guerra civil se presentaba como el

462. Dion Casio, LXI, 12, 1.

mal por excelencia para todos los filósofos post-socráticos,[463] en especial para los estoicos. Hecatón había tratado este punto en la obra que es la fuente del *De beneficiis*: Séneca fue más allá, y añadió al ejemplo de Calístrato —que procede de Hecatón— un dicho de Rutilio Rufo, que prefería antes ver la patria culpable que desdichada, es decir, obligada, por la victoria de Sila, a llamar a los desterrados.[464] Es que la discordia civil es contraria a la ley fundamental de la naturaleza humana, la *conciliatio hominum*:[465] es un mal absoluto, y ante el deber de mantener la paz, incluso otro mal, como el asesinato, puede volverse necesario. Ya Cicerón escribía —siguiendo a Panecio— que la finalidad de las leyes, su intención, era preservar intacta la comunidad de los ciudadanos: quienes la pusieran en peligro serían castigados con la muerte, el exilio, la prisión o la confiscación de sus bienes.[466] Agripina, es cierto, aún no había desencadenado la guerra civil, pero era inevitable que lo hiciese. Potencialmente, ya era una criminal de Estado: tenía que morir. No correspondía a Séneca juzgar a Nerón, considerar que, sin el atentado fallido contra su madre, no habría sido necesario llegar hasta ese punto, y se habría podido recurrir a otros medios para evitar que Agripina se volviera realmente peligrosa. Tampoco le correspondía recordar que la influencia de Popea había sido determinante, y subrayar que, finalmente, la responsabilidad de todo el asunto recaía en Nerón, y que tenía su origen en la increíble debilidad del joven Príncipe, o, para ser indulgentes, el desasosiego moral al que lo había arrojado la rivalidad y la discordia entre las dos mujeres. Con esta urgencia, había que prevenir a Agripina, dejando la responsabilidad del crimen a quien lo había

463. Para los académicos, *véase* Cicerón, *De fin.* V, 23, 65. *Véase* también P. Grimal, «Lucain, le poète et l'histoire», en *Entretiens sur l'Antiquité classique Fondation Hardt XV* (1968), págs. 98 y ss.

464. *De ben.*, VI, 37, 1-2.

465. Cicerón, *De off.* II, 21, y ss.

466. *Id.*, *ibid.* 23: *hoc enim spectant leges, hoc volunt: incolumem esse civium coniunctionem; quam qui dirimunt, eos morte, exilio, vinclis, damno coercent.*

querido, en tanto que la razón de Estado no lo volviera todavía indispensable.

En los libros de Séneca posteriores a esta crisis, percibimos los ecos del caso de conciencia que se le plantea: por ejemplo, en la afirmación de que la salvación de la patria debe prevalecer sobre cualquier otra consideración en las relaciones humanas.[467] Luego, de una manera más precisa, encontramos la crítica de la noción de reconocimiento filial, sobre la cual se basa el carácter sagrado atribuido a la persona del padre y de la madre. El mismo deber de honrar al padre y a la madre, dice Séneca, puede ser anulado si este padre o esta madre han perjudicado a sus hijos más de lo que le han dado haciéndolos nacer.[468] El delito de Agripina no diminuye la responsabilidad de Nerón, pero absuelve a Séneca: el asesinato de la madre puede no ser ilegítimo; la apreciación dependerá de las circunstancias, y Séneca puede escribir, un poco más lejos que «el beneficio no se rige por ninguna ley escrita, depende únicamente de mi juicio; tengo el derecho de confrontar cuántos servicios me ha dado tal persona con lo que me ha perjudicado, y a continuación decidir si lo que predomina es la deuda del otro hacia mí, o si es la mía».[469] Es evidente que los beneficios de Agripina con respecto a Nerón —y el propio Séneca— eran muy leves frente al riesgo que, en las presentes circunstancias, su vida hacía correr al Estado. Y ello tanto más cuanto que, aparte del hecho de haber dado la vida a Nerón, la mayoría de los «beneficios» de Agripina hacia su hijo habían sido interesados, y Séneca examina en qué medida todavía es posible seguir hablando de reconocimiento, cuando se trata de un benefactor que, sobre todo, ha pensado en sí mismo:

467. *De ben.* V, 20, 7: *si patriae salus ac libertas mittit me etiam quo ire nollem, imperabo pudori meo et testabor omnia me fecisse...*

468. *Ibid.* VI, 4, 2: *Quid? Non tam duri quidam et tam scelerati patres sunt et illos aversari et eiurare ius fasque sit?*

469. *Ibid.* VI, 6, 1. Agripina no puede ser «corregida». *Véase De ira* I, 45.

> Aquel que solo piensa en sí mismo y nos hace un favor solo porque de otro modo no podría servir a sus propios intereses, ese hombre me parece comparable a quien toma medidas para asegurar a su rebaño alimento durante el invierno y durante el verano... Existe una gran diferencia, como dice Cleantes, entre un beneficio y una transacción comercial.[470]

Esos pudieron ser los pensamientos de Séneca durante la noche trágica de Miseno.

Las razones de Séneca, inspiradas en la εὐκαιρία —que es también una virtud estoica, «el sentido de las circunstancias»—, no podían, por muy válidas que fueran en el ámbito de su propia conciencia, tranquilizar la de Nerón, que durante largos meses fue atormentado por horribles remordimientos, cuyo cuadro dramático se complacieron en pintar los historiadores antiguos.[471] No es pues una casualidad si, en varias ocasiones a lo largo de las *Epístolas morales a Lucilio*, Séneca insiste en la realidad del remordimiento, y su función en la vida íntima. El primer estoicismo consideraba el remordimiento como una debilidad debida a falsas opiniones, una debilidad a la que el sabio no estaba sometido.[472] Los epicúreos, al contrario, reconocían que el remordimiento era un sentimiento real, y proporcionaban una explicación, que Séneca combate: no es en absoluto porque el culpable tema ser descubierto y castigado que sienta una inquietud profunda, sino que la culpa, por sí misma, dice Séneca, lleva consigo una *paenitentia*, un insuperable sentimiento de culpabilidad.[473] El mal es una mancilla del alma, una mala semilla de donde solo puede brotar el dolor, como de una semilla de olivo no puede nacer más que un olivo, y nunca una higuera.[474] En este punto, Séne-

470. *Ibid.* VI, 12, 2.

471. Suetonio, Nero 34, 7 y ss.; Tácito, *Ann.* XIV, 10. *Véase* Dion Casio, LXI, 15, 1 y ss.

472. *Véase*, por ejemplo, Von Arnim, *SVF* III, nº 548 y ss.

473. *Ad Luc.* 27, 2.

474. *Ibid.* 87, 25; *véase* 97, 15.

ca se refiere evidentemente a la teoría física de los bienes y de los males, que concuerda con el estoicismo ortodoxo —y en esto no innova en el seno de la propia doctrina—, pero es significativo que conceda al análisis de este sentimiento una atención que apenas se encuentra antes de él en la escuela.

Recientemente, se ha estudiado este análisis de la «mala conciencia», estimado por Séneca, y se ha insistido, con toda justicia, en sus raíces epicúreas —como ocurre, tan a menudo, cada vez que Séneca intenta ilustrar con experiencias psicológicas concretas los silogismos de los estoicos—, mostrando también que la tradición de los moralistas griegos, anteriores a Epicuro, había desempeñado un papel importante en la formación de esa concepción.[475] Quizá no carezca de interés el constatar también que, en la obra de Séneca, la idea misma de conciencia moral no está del todo ausente antes de la crisis del 59, aunque está menos presente, es menos «urgente» y se limita casi enteramente a un tema tradicional, los tormentos que padece el tirano.[476] O bien, en el *De vita beata*, por ejemplo, la *conscientia* es, al contrario, fuente de felicidad, el sentimiento de la propia virtud.[477] En cambio, después del 59, la conciencia se presenta como fuente de tormentos para cualquiera que ha incurrido en una culpa. Así aparece no solo en las *Epístolas morales a Lucilio*,[478] sino también en el *De beneficiis*.[479] Podemos suponer, con mucha verosimilitud, que esta insistencia en la «mala conciencia» no procede de una nueva lectura

475. I. Hadot, *Seneca und die griech-röm. Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969, págs. 67 y ss. *Véase* W. Schmidt, «Contritio und Ultima linea rerum in neuen epikureischen Texten», en *Rh. M.C.*, 1957, págs. 301-327.

476. *De clem.* I, 13, 3.

477. *De vita beata* 20, 4. *Véase De tran. an.* 3, 4: *quid sit bona conscientia*. *De clem.* I, 1, 1.

478. A los textos citados en pág. 191, n. 473 y 474), añádase: *Ad Luc.* 12, 9; 43, 5; 105, 8; 122, 14. El tema figura también en las *Exhortationes*, fr. 14 y 24, que pertenecen sin duda al mismo período (*véase* M. Lautberg, *op. cit.*, págs. 64 y ss.: la época del *Libro de filosofía moral*).

479. III, 1, 4; y sobre todo VII, 1, 7: *si... conscientiam sua disperuit semperque*

de cualquier fuente filosófica, sino de una reflexión inspirada directamente por la experiencia de Nerón.

La hipótesis es tanto más plausible cuanto, en ese mismo tratado *Sobre los beneficios*, Séneca alude con una nitidez meridiana a sus propias experiencias en la corte de Nerón. Dedica un largo capítulo a los servicios que se pueden prestar a los Príncipes, y al tipo de indigencia en que se encuentran estos.[480] Recuerda las mentiras de los cortesanos, que adulan en lugar de aconsejar, y las consecuencias de estas mentiras: guerras inútiles, quiebra de la concordia, ambiciones desmesuradas.[481] En esos últimos años de la vida de Séneca, cuando con la muerte de Burro se debilitó su poder en la corte —como dice Tácito en una frase célebre—, cada una de sus palabras se refiere a hechos concretos. La guerra inútil es ciertamente la reanudación de las hostilidades en Armenia, la misión imprudentemente confiada a Cesonio Peto y que desembocó en un fracaso sangrante.[482] La concordia quebrada es la frialdad de Nerón con respecto a Séneca y también, algo aún más grave, la ruptura con Trasea, que ocurrió en el 63, aunque, al parecer, Séneca hubiera rogado al Príncipe que hiciera las paces con quien se presentaba como el exponente más importante del partido de los senadores.[483]

Del mismo modo, las *Epístolas morales a Lucilio* hacen alusión con frecuencia a acontecimientos de la vida, y cuentan anécdotas de las que Séneca extrae una moraleja. Los hechos cotidianos no prevalecen, desde luego, sobre el pensamiento teórico, pero Séneca se apoya en ellos de una manera más firme y más perceptible que en las obras anteriores.

---

tamquam in publico vivit, se magis veritus quam alios, subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit.

480. *De ben.* VI, 30, 3 y ss.
481. *Ibid.* VI, 30, 5.
482. Tácito, *Ann.* XV, 1 y ss.
483. *Id., ibid.* XV, 23, 8.

El nuevo Apolo

Los últimos años de Séneca en la corte, después de la muerte de Agripina, fueron testigos de la gradual disminución de su influencia. Nerón huía de él. Se había conseguido mantener la paz civil, pero ¡a qué precio! El amor de Popea y el asesinato de su madre habían acabado de emancipar a Nerón, que se alejó de sus mentores e inauguró una política que estos se vieron obligados a tolerar sin aprobarla, si hemos de creer a Tácito.[484] Pero quizá, en este punto, no sea esto un reflejo fiel de la verdad. Nerón comenzó entonces a dar rienda suelta a sus deseos de hacer de auriga y de cantar en público, acompañándose con la lira. Tácito, haciéndose eco de la opinión de los aristócratas, condena lo que considera fantasías injustificables del Príncipe, y da por descontado que también Burro y Séneca las desaprobaban, aunque, al mismo tiempo, se ve obligado a reconocer que esas exhibiciones provocaron el entusiasmo del populacho. La explicación que da —que la plebe, ávida de placeres, es feliz si el Príncipe manifiesta los mismos gustos que ella—[485] no es muy satisfactoria. En realidad, en las exhibiciones a las que se entregó Nerón después de la muerte de su madre, se puede discernir bien la prosecución de la política muy consciente que creímos descubrir en los primeros años del reinado y la época del *De clementia*: Nerón, auriga y citaredo, es el nuevo Apolo, es decir, el nuevo Horus, a que su nacimiento lo predestinaba.[486] Es muy significativo que, según el propio Tácito, este argumento haya sido presentado por el propio Nerón.[487] ¿Acaso Roma no había visto, poco más de un siglo antes, al propio Octavio participar en un banquete bajo la caracterización de

484. *Id., ibid.* XIV, 14 y ss.

485. *Id., ibid.* XIV, 14, 5.

486. *Véanse* págs. 117 y 130.

487. Tácito, *Ann.* XIV, 14, 3: *enimvero cantus Apollini sacros talique ornata adstare non modo Graecis in urbibus sed Romana apud templa, numen praecipuum et praesicum.*

Apolo? Sin duda, había renunciado, después de Accio, a lo que los senadores consideraban indignas mascaradas, pero nunca había repudiado el patrocinio del dios. El único obstáculo que podía temer Nerón —y con él Séneca, que, como hemos dicho, había favorecido la teología solar inaugurada por el Príncipe—[488] era la opinión pública. Pero los acontecimientos que habían seguido a la muerte de Agripina habían demostrado que la opinión pública se despegaba gradualmente del pasado y estaba dispuesta a adherirse a las nuevas formas del poder imperial. Solo los senadores tradicionalistas seguían siendo adversarios de las innovaciones. Séneca, consciente —desde el comienzo del reinado— de la necesidad que tenía el régimen de encontrar una nueva legitimación, sabía también que los aristócratas ofrecerían resistencia a esta revolución espiritual, y que, por otra parte, esa misma opinión aristocrática era, desde los primeros meses, su apoyo más firme. Atrapado en este dilema, intentó encontrar una solución intermedia. Comenzó por autorizar las exhibiciones en carro: después de todo, los nobles romanos, antaño, en tiempos de Augusto, participaban en el «Juego Troyano» y, para un *imperator*, comparecer en público en un aparato que recordaba al del triunfo no era ni inoportuno ni estaba exento de grandeza.

En cuanto al teatro, donde Nerón deseaba actuar como tañedor de lira, la cosa presentaba mayores dificultades. Podemos adivinar, a través de las frases malévolas de Tácito,[489] que se procedió a una minuciosa preparación de la opinión pública. Se comenzó por atraer al escenario a algunos caballeros romanos —y, más generalmente, «descendientes de nobles familias»—, con el propósito de atenuar, si no de disipar, el prejuicio que hacía que se juzgara infame a cualquiera que actuase en el teatro. Desde el año 59, se organizaron juegos privados, las *Juvenalia*, y fue en el transcurso de esos juegos cuando los nobles personajes en cuestión se presentaron en papeles

488. *Véanse* págs. 129 y ss.
489. *Ann.* XIV, 14, 7-15, 1 y ss.

dramáticos.[490] Durante esos mismos juegos, que tuvieron lugar en torno a la Naumaquia de Augusto, en el *lucus L. y G. Caesarum*,[491] se construyeron a orillas del lago cenadores y bodegones donde todo el mundo bebía. Nos costaría mucho trabajo comprender el significado de esta fiesta, y nos veríamos llevados a no ver en ella, como Tácito, otra cosa que un exceso de desenfreno, si no recordásemos que tales borracheras, al borde del agua, en cenadores y bodegones, se practicaban en Egipto, en la rama canópica del Nilo, en honor de Serapis: también allá, fiestas de la vida y el vino, exaltación del «ka» (del *genius*) y de la juventud recuperada.[492] Justo a mitad de la fiesta, apareció Nerón, tocando la lira y acompañado por un cortejo de pretorianos, entre los cuales se encontraba Burro. Dion Casio añade que Séneca también se encontraba allí.[493] Una tropa de jóvenes nobles, los *Augustiani*, que había sido reclutada para aplaudir, saludó a Nerón con el nombre de Nuevo Apolo.[494] Esas manifestaciones recuerdan mucho, en sus detalles, las aclamaciones que los egipcios dirigieron en el pasado a Antonio, el «Nuevo Dioniso».

Es difícil no percibir, en esas manifestaciones, en apariencia extrañas, más que una concesión de Burro y de Séneca, obligados a ceder a los caprichos del emperador: es más satisfactorio ver en ellas una preparación sistemática de la opinión pública, en el momento en que se intentaba instaurar una nueva teología del poder y de la persona del Príncipe. Evidentemente, no podríamos calcular la parte que le corresponde a Séneca y la que le corresponde a Nerón en esta iniciativa. Desde luego, los gustos del joven Príncipe lo

490. *Id.*, *ibid.* XIV, 15, 2; *véase* XVI, 21.

491. P. Grimal, *Les Jardins romains*, 2ª ed. París, 1969, pág. 116.

492. Estrabón XVII, 17, pág. 801 C. *Véase* P. Grimal, «Le dieu Sérapis et le Genius de Messalla», en *Bull. Soc. fr. d'Egyptologie*, 53-54, febr. de 1969, págs. 42-51. Compárese Suetonio, *Cal.* 17, sobre las *Iuvenilia*, con Calígula en las Saturnales.

493. LXI, 20.

494. *Id.*, *ibid.* 5: ὁ καλὸς Καῖσαρ, ὁ Ἀπόλλων, ὁ Αὔγουστος, εἷς ὡς Πύθιος. Μά σέ, Καῖσαρ, οὐδεὶς σε νικᾷ.

arrastraban a manifestaciones de ese tipo: algunos, como su pasión por los caballos y por las carreras de carros, venían de su primera infancia, y, por lo que parece, eran hereditarios;[495] otros, en especial el gusto por la música y la poesía, habían sido desarrollados por su educación: sobre todo por la influencia de Séneca, poeta él mismo, pero tampoco hay que olvidar que Nerón había tenido en su infancia, como *paedagogus*, es decir, compañero habitual, a un *saltator*, es decir, a un mimo.[496] Por otro lado, su sensibilidad artística parece haber sido muy grande, e iba acompañada por un sentido del drama y de la puesta en escena, una necesidad de espectáculo, que no eran apenas más que la exasperación de un gusto muy difundido en esa época y que compartían hombres tan austeros como el estoico Trasea Peto.[497]

Es muy probable que Séneca, hábil político y guía espiritual, utilizase estas tendencias naturales o adquiridas por su alumno para construir esa nueva ideología imperial cuya necesidad se hacía sentir. En esto, Séneca no actúa de un modo diferente de como lo había hecho en el 56, cuando presentó por primera vez a los romanos a un Nerón solar, *hegemón* del universo, refiriéndose al «milagro de Anzio» y a lo que ya se convertía en una leyenda de la infancia. Dando un giro a una corriente a la que, sin duda, no habría podido encauzar, Séneca lo arrastra en el sentido deseado, a riesgo de sorprender o, incluso, escandalizar a los senadores más tradicionalistas.

Hacia esa misma época, Nerón se interesaba apasionadamente por las doctrinas de los filósofos. Tácito cuenta, con evidente desprecio, que el joven Príncipe tenía el hábito de reunir en torno a su

495. Suetonio, *Nero* 22, 1. El mismo gusto estaba presente en su padre, *Id.*, *ibid.* 4, 1.

496. Suetonio, *ibid.* 6, 5.

497. Dion Casio, LXII, 26, 4, recuerda que Trasea, en su patria, en Padua, había participado en juegos escénicos creados por Antenor. *Véase* Tácito, *Ann.* XVI, 21. Sobre la naturaleza real de esas exhibiciones y los recitados de Nerón, *véase* A. Lesky, «Neroniana», en *Mél. Grégoire*, págs. 385-407, y H. Bardon, *Les empereurs et les lettres latines*, París, 1940, pág. 204.

mesa, después de la cena, a los principales representantes de las diferentes escuelas y de hacerlos víctimas de interminables discusiones.[498] Y Tácito, malignamente, sugiere que los filósofos no desdeñaban mostrar sus caras austeras con los divertimentos del Príncipe. Estos divertimentos filosóficos pertenecían a una tradición monárquica helenística. En efecto, los teóricos de la realeza se habían ocupado del modo en que los reyes debían utilizar su tiempo libre y dirigir sus festines,[499] y los estoicos colocaban entre los «bienes en movimiento» la conversación de los sabios, al igual que la alegría y la felicidad de un alma serena.[500] Es difícil imaginar que la influencia de Séneca no se haya manifestado también en este caso: lejos de seguir la línea de conducta que durante un tiempo le había trazado Agripina, quiso iniciar a Nerón en la filosofía y, aparentemente, transmitirle su gusto. Conversando con los filósofos, entregándose a la música y a la poesía, Nerón se amoldaba a la enseñanza de los teóricos de la realeza. No es necesario creer a Tácito cuando nos dice que Nerón no encontraba en esas ocupaciones otro placer que el de convertir en víctimas suyas a hombres graves, y en la práctica de la música solo el desahogo de un vergonzoso exhibicionismo.

En esta época, en el Palatino, se había formado un cenáculo de jóvenes poetas, sobre el cual los testimonios son bastante inciertos. Sabemos solamente que en él se encontraba Lucano, introducido verosímilmente por su tío Séneca, y es posible comprobar que el joven poeta contribuyó a difundir la idea de un Príncipe destinado no solo a un destino astral (cosa que no era nueva, después del *sidus Iulium* y los versos de Manilio en honor de Augusto),[501] sino también a desempeñar en el firmamento el papel del mismo sol. Nerón establece-

498. Tácito, *Ann.* XIV, 16, 3-4.

499. *Véase* P. Grimal, «Le "bon roi" de Philodème et la royauté de César», en *REL* XLIV, 1966, págs. 259 y ss.

500. Von Arnim, *SVF* III, nº 111: ἐν κινήσει δὲ τὰ τοιαῦτα, χαράν, εὐφροσύνην, σώφρονα ὁμιλίαν.

501. J. Bayet, «L'immortalité astrale d'Auguste, ou Manilius commentateur de Virgile», en *Mélanges de Litt. latine*, Roma, 1967, págs. 377-408.

rá su morada no lejos de las Géminis, en la casa de verano del sol, y, allá arriba, hará reinar una eterna primavera.[502] Es verosímil que este prólogo a la *Farsalia* fuera escrito al comienzo del 62,[503] es decir, en el momento en que Séneca ejercía todavía una influencia notable en la corte, y, en esa fecha, si la línea de conducta política de Séneca ya no era seguida del todo (sobre todo en Oriente, donde a la presencia armada sucedió la guerra abierta), la concepción de la teología imperial anunciada al comienzo del reinado se reafirma más vigorosamente que nunca. Pero lo que es particularmente significativo es que en ese momento Lucano sienta la necesidad de respaldarla, en versos que no se prestan a equívocos. Al contrario, algunos meses más tarde, la mudará en irrisión: en el libro VII de la *Farsalia*, en efecto, leemos que las divinidades se vengarán de los romanos haciéndoles adorar «Manes provistos de relámpagos, rayos y astros», y pronunciar juramentos «por sombras».[504] Esta venganza, la única que los seres divinos tienen el derecho de ejercer contra los humanos, es un extravío de la mente, como el que los dioses enviaban, en los tiempos legendarios, a los héroes a quienes querían perder.

¿Por qué este cambio repentino del poeta? A menudo se explica por una riña que se habría producido entre Lucano y Nerón, unos celos literarios experimentados por este último. Pero no hay que olvidar que entre la redacción del libro I y la del libro VII se han producido muchos acontecimientos: entre otros la muerte de Burro y la caída en desgracia o, más bien, el retiro de Séneca. Y eso explicaría mejor el comportamiento de Lucano: el «partido de Séneca» había renunciado a sostener la política «solar» de Nerón, y en adelante se encontraba en la oposición. Indicio cierto de que, todavía en el 62, y con mayor razón en el transcurso de los años

502. Lucano, *Farsalia* I, 48 y ss.; 58 y ss. *Véase* nuestro artículo «L'éloge de Néron au début de la Pharsale est-il ironique?», *REL* XXXVIII, 1960, págs. 296-305.

503. *Art. cit.*, n. prec., págs. 299-302.

504. *Farsalia* VII, 457-459.

precedentes, Séneca y su grupo apoyaban la teología del poder formulada en el *De clementia*.

El declive

Como se podía esperar, la opinión senatorial había, en su conjunto, desaprobado esta política, o al menos las manifestaciones públicas a que había dado lugar. No estaba muy de acuerdo con la tradición romana que un *imperator* se exhibiese en los juegos, y era más bien escandaloso que se presentase como tañedor de lira. Es cierto que una vez Augusto había recitado la parte de Apolo, y no estaba del todo apagado el recuerdo del «banquete de los doce dioses».[505] Pero este banquete había sido solo una fiesta privada y, sobre todo, Augusto no era todavía más que *Octavianus*. La majestad imperial no quedaba comprometida en lo que se consideraba como una mascarada. Parece sobre todo que los senadores se hayan ulcerado por el hecho de que Nerón hubiera querido asociarles sistemáticamente con su política, haciendo aparecer en el escenario y en los juegos a personajes nobles. Una anécdota que figura en las *Conversaciones* de Epicteto nos muestra bastante bien el estado de ánimo de los nobles en tales circunstancias. En ella, vemos a Q. Paconio Agripino y, probablemente, a Gesio Floro,[506] conversar para saber si el segundo debía descender a la arena para acompañar a Nerón en sus exhibiciones.[507] Agripino, por su parte, se niega rotundamente, aunque eso podía costarle la vida. Cuando Floro le objeta que, si se niega, le cortarán la cabeza, Agripino persiste igualmente en su actitud: que Floro obedezca, porque la vida es preferible a la muerte, pero él quiere

505. *Véase* pág. 195.

506. Sobre el primero de esos dos personajes, *véase R.E.* XVIII, col. 212. Sobre el segundo, *ibid.*, VII, col. 1325.

507. Epicteto, *Disertaciones* I, 2, 12: Φλώρῳ σκεπτομένῳ εἰ καταβατέον αὐτῷ ἐστὶν εἰς Νέρωνος θεωρίας ὥστε καὶ αὐτόν τι λειτουργῆσαι...

ser «el hilo de púrpura del laticlave [insignia honorífica]»: su moral no es la de los *stulti*. Sin embargo, hay que puntualizar que Nerón no había invitado de ningún modo a Agripino, cuyas convicciones estoicas eran notorias, a que lo acompañase en su fiesta. Se dirigió a Gesio, que no tenía los mismos escrúpulos, y que debía su favor a la amistad que Popea profesaba a su mujer Cleopatra.[508] La fecha del episodio puede fijarse aproximadamente: porque el ascenso de Gesio, un oriental nacido en Clazomene, no pudo producirse antes del 58 y del comienzo de la relación entre Nerón y Popea, y porque, por otra parte, después del 65, Gesio fue el administrador de Judea. Es necesario pues que el incidente relatado por Epicteto fuese anterior a la época de las grandes crueldades del Príncipe: la fecha más verosímil sigue siendo el año 59.[509] Y en esa fecha, a nadie se le pasaba por la cabeza que se fuera a degollar a un senador o a un caballero recalcitrantes.[510] Epicteto dramatiza un relato que contiene sin duda una parte de verdad, pero no pretende ser otra cosa que una *«chreia»* [«anécdota»]: la figura de Agripino pronto se volvería legendaria, y pertenecía al panteón del estoicismo; el proceso del héroe se había desarrollado al mismo tiempo que el de Trasea, asociando a ambos hombres en la imaginación popular y en las declaraciones de los filósofos. Agripino no había sido condenado a muerte, sino solo exiliado.[511] Eso había bastado, sin embargo, para hacer de él un mártir estoico.

Floro imagina que Nerón le impondrá la elección entre dos alternativas: exhibirse en el teatro o morir. Pero se trata precisamente de una alternativa imaginaria. En esta hipótesis, Agripino prefería morir, si fuese necesario, para permanecer fiel a una cierta concepción de la dignidad de un senador romano. Pero el comportamiento

508. Josefo, *Ant. Jud.* XX, 252.

509. *Véanse* págs. 195-196. La ocasión, quizá, fue proporcionada por la celebración de las *Juvenalia*.

510. *Véase* pág. 204.

511. Epicteto, *ibid.* I, 1, 28 y ss. *Véase* Tácito, *Ann.* XVI, 29.

de Gesio deja entrever que los aristócratas de fecha reciente no se planteaban semejantes escrúpulos. Todo lo que podemos asegurar es que, de entre los jóvenes nobles que se unieron a la «teoría» de Nerón, en las Juvenalia del 59, y en las ocasiones que siguieron, algunos, sin duda, pensaron sobre todo en salvaguardar su propia carrera antes que su vida, mientras que otros, muy probablemente, se prestaron al juego sin escrúpulos y sin demostrar la repugnancia exteriorizada por Floro. Pero si la opinión de los aristócratas fue compartida evidentemente por muchos, queda fuera de dudas que en el resto del Imperio, especialmente en Oriente, esta política de Nerón encontró una aprobación bastante general, como, tiempo atrás, las exhibiciones de Demetrio Poliorcetes habían entusiasmado al populacho ateniense. Eso explica, sin duda, la gran popularidad de Nerón en Oriente, y el hecho de que la aparición de un falso Nerón, después de su muerte, suscitara el entusiasmo de los países griegos.

La influencia de Séneca parece haber sido todavía, a comienzos del año 62, suficientemente fuerte como para impedir que Nerón, en una ocasión memorable, abandonara su habitual *clementia*, esencial al personaje que Séneca había creado. Antistio Sosiano, que ejercía entonces la pretura, se atrevió a componer versos satíricos contra Nerón y los recitó durante un banquete al que asistieron numerosos invitados. Inmediatamente, fue acusado, en virtud de la «ley de lesa majestad», por Cosutiano Capitón, el suegro de Tigelino, a quien debía la recuperación reciente de su rango de senador, del que había sido despojado, condenado poco tiempo antes por extorsiones cometidas en Cilicia. La mayoría de senadores parecía ya pronunciarse por la sentencia de muerte, cuando Trasea tomó la palabra y recordó que «bajo un excelente Príncipe (como Nerón), el verdugo y la horca habían sido abolidos de tiempo atrás», y propuso condenar al culpable con el destierro y la confiscación de sus bienes.[512] El Senado apeló al emperador, quien respondió, con una carta bastante seca, que el Senado podía actuar como creyera mejor, que, de todas formas,

512. Tácito, *Ann.* XIV, 48-49.

él mismo se habría opuesto a la pena de muerte. En este asunto, salieron claramente a la luz las dos influencias que todavía se disputaban a Nerón: la clemencia «estoica», a la que lo reclama Trasea, y la tentación de recurrir a la *lex de maiestate*, el retorno a las formas tiránicas, sugerido por Tigelino y la gente de su facción que, según la tradición, comenzaban a ocupar los puestos más importantes.

Más o menos en el mismo momento, Nerón llevó ante su propio tribunal un caso análogo, el de Fabricio Vejentón, que había difundido libelos injuriosos contra los senadores y los colegios de sacerdotes, y se había entregado, se decía, a un tráfico de influencias. Este personaje parecía haber pertenecido al círculo de «amigos» de Séneca, a juzgar por la rapidez de su carrera, durante los primeros años de Nerón: pretor, sin duda, en el 54 o 55, ejerció el consulado antes del 62,[513] y tuvo que haber poseído bastante influencia en el Palatino durante ese período para que se haya podido acusar con alguna verosimilitud de haber abusado de ella. Según la mayoría de los editores de Tácito, su acusador era Tulio Gemino,[514] cuya identificación con C. Terencio Tulio Gemino, cónsul sufecto en el 46, y después legado en Mesia,[515] ha sido puesta en duda. Pero algunos indicios hacen pensar que se trate del mismo hombre. Reclamado al inicio del reinado de Nerón, Tulio Gemino no parece haber ejercido a continuación ninguna función importante; ninguna, al menos, cuyo recuerdo hayamos conservado. Podemos pensar que este amigo de Claudio fue, por alguna razón, apartado de la carrera política por influencia de Séneca. Excluido, como Suilio, actuó como este cuatro años antes y encontró una forma de venganza atacando a uno de los «amigos» de Séneca, especialmente vulnerable a causa de su con-

513. *Id.*, *ibid.* 50; Dion Casio, LXI, 6, 2.

514. Tácito, *ibid.*, 50, 2. El *Mediceus* dice Talio.

515. Groag, *R.E.* VII, col. 1312, s.v. Tulio, n. 35. La sucesión de los legados de Mesia, para este período, dista mucho de ser clara. Quizá Tulio Gemino fue sustituido en este cargo por Plaucio Silvano Eliano, del cual habíamos dicho (*véanse* págs. 153 y ss.) que aplicó a esta provincia la política pacifista de Séneca.

ducta imprudente. Sea como fuere con esta hipótesis, el proceso se desarrolló ante el tribunal del Príncipe, probablemente a puerta cerrada, y solo se conoció la sentencia: Fabricio Vejentón fue desterrado de Italia, y se quemaron los libros incriminados. Más tarde, Vejentón iba a gozar de una extraordinaria fortuna en la corte de los Flavios, que no tuvo sin duda como causa su caída en desgracia en la corte de Nerón.

Mors Burri...

Estos varios procesos pueden interpretarse como episodios de la lucha que los adversarios de Séneca y del régimen instituido por él, y mantenido gracias a su influencia, desde el 54, no renunciaron a emprender. La muerte de Burro, que se produjo ese mismo año 62, precipitó el curso de los acontecimientos. No es necesario admitir que Burro fuera envenenado por Nerón, pero es cierto que este hombre había tenido hasta entonces un gran peso en la vida política: con su muerte, se rompió el equilibrio, y las fuerzas que, desde dos o tres años, tendían a restablecer un régimen personal, «claudiano», prevalecieron decididamente sobre la diarquía «al modo de Séneca». Desaparecido Burro, los ataques contra el filósofo se volvieron más violentos: se le reprochaba su popularidad, que parece haber sido grande (la práctica de los *beneficia* lo recomendaba a la estima de todos), su riqueza y, por encima de todo, la especie de principado literario que la voz pública le reconocía.[516]

Séneca no tardó mucho en comprender que el momento que había previsto desde el tiempo del *De vita beata* había llegado. Fiel a su principio de desapego espiritual,[517] ofreció a Nerón alejarse renunciando definitivamente a la política y a todo lo que podía dar lugar tanto a los discursos malévolos del pueblo como a los celos del Prín-

516. Tácito, *Ann.* XIV, 52, 3.
517. *Véase* págs. 175 y ss.

cipe. Fue un momento solemne: su gravedad fue muy bien expresada por Tácito, que compuso, para la ocasión, un discurso en el que encontramos el estilo y las fórmulas preferidos por el filósofo,[518] de manera que se puede considerar un testimonio personal auténtico sobre el drama que se desarrolló entonces. Algunas ideas expresadas por Séneca son particularmente importantes, y quedan aclaradas, creemos, por las observaciones presentadas hasta aquí. Séneca no duda en decir, por ejemplo, que «sus estudios, desarrollados a la sombra (de la escuela), no deben su ilustración sino al hecho de que él (Séneca) tiene la reputación, a ojos de todo el mundo, de ser el hombre que ha dado al Príncipe su primera formación»,[519] lo que significa, sin duda alguna, que, en la persona de Nerón, son las ideas estoicas las que han sido elevadas al poder. Séneca añade que, hasta ahí, Nerón ha podido ver ante sí cómo se administraba el poder supremo:[520] por tanto, Séneca ha sido más que un consejero, ha sido el verdadero administrador, y se ha dedicado a formar a Nerón con el ejemplo. Nada, en esta consideración, es contrario a la verosimilitud, ni a la verdad, para quien nos haya seguido hasta aquí.

El discurso de Séneca referido por Tácito retoma algunos temas del *De brevitate vitae*. Los consejos que le dio a Paulino en el 49, Séneca se los da a sí mismo en el 62: «el tiempo exigido por el cuidado de sus propiedades y sus jardines, se lo devolverá en adelante a su vida interior».[521] Pero, al mismo tiempo, instruido por una más larga experiencia, Séneca entremezcla con estos consejos, que son los de todo protréptico, confesiones y distinciones que recuerdan muy

518. P. Grimal, «Le discours de Sénèque à Néron dans les *Annales* de Tacite», en *Mél. E. V. Marmorale, Giornale ital. di Filologia*, XX, 1967, 131-138.

519. Tácito, *Ann.* XIV, 53, 5: *Studia, ut sic dixerim, in umbra educata, et quibus claritudo venit quod inventae tuae rudimentis adfuisse videor*... Los «*rudimenta*» de Nerón son, creemos, su formación política.

520. *Ibid.* 6: *superest tibi robur et tot per annos visum summi fastigi regimen possum seniores amici quieta reposcere.*

521. *Ibid.* 5: *quod temporis hortorum aut villarum curae seponitur in animo revocabo.*

de cerca el *De vita beata*: la aparente contradicción entre la fortuna inmensa de la que el filósofo se ha rodeado y sus aspiraciones a vivir una vida de moderación;[522] y luego, sobre todo, la afirmación de su total desapego en relación con esos bienes, desapego que es, creemos, el principio fundamental de su vida espiritual, el *nil mirari* al cual se refieren todas sus acciones.[523]

En su respuesta, Nerón reconoce toda su deuda hacia el maestro, y lo hace en términos que revelan la profunda influencia que este ha ejercido sobre él: no solo se refiere a ideas que son apreciadas por Séneca,[524] sino que declara que la doctrina misma del filósofo, su *ratio*, ha sido su primer y principal soporte.[525] En esta confesión, hay tres palabras cuyo significado hay que evaluar: *ratio*, *consilium*, *preacepta*. Si la *ratio* es la doctrina general, y el *consilium*, su adaptación a los problemas que se plantean cada día,[526] los *praecepta* representan modelos a los que debe referirse la conducta.[527] Es pues a Séneca como maestro de filosofía a quien Nerón rinde aquí homenaje, maestro de una filosofía que regula la conducta de cada día, permite regular la del mañana y ofrece en cada circunstancia el medio para adecuar la propia decisión a los valores una vez aceptados.

En resumen, Nerón expresa a Séneca su afecto y le pide que permanezca a su lado: todavía demasiado joven para reinar solo, tiene

522. *Ibid.* 53, 7: *ubi est animus ille modicis contentus?*

523. *Ibid.* 54, 7: *hoc quoque in tuam gloriam cedet ad summa vexisse qui et modica toleravent. Véase*, también, *Ad Luc.* 5, 6: *magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus; infirmi animi est pati non posse divitias.*

524. *Ibid.* 55, 4: *quod a me habes, horti et faenus et villae, casibus obnoxia sunt. Véase*, también, *De const. sap.* 3, 5: *dico sapientem nulli esse iniuria obnoxium.* Y también, *Ad Marc.*, 22, 1; *Ad Luc.* 59, 18.

525. *Ibid.* 55, 3: *sed quod praesens condicio poscebat, ratione, consilio, praeceptis puerilitiam, dein iuventam meam fovisti.*

526. *Véase Ad Luc.* 71, 1: *cum magna pars consilii sit in tempore...; consilia enim rebus aptantur... ergo consilium nasci sub diem debet.*

527. *Ad Luc.* 94, 42.

necesidad de sus consejos. Tácito, como historiador que conoce el futuro, nos asegura que Nerón, bajo esas palabras halagüeñas, ocultaba un odio profundo. No es esta, ciertamente, la única hipótesis que puede dar cuenta de la actitud adoptada por el Príncipe. Sabemos que este, de carácter débil, se dejaba arrastrar fácilmente por la emoción del momento. Pero también es cierto que, en el 62, Nerón no podía aún declarar a Séneca oficialmente en desgracia, ni dejar que así se creyera. Los principios ostensibles del régimen no habían cambiado; la mayoría de los hombres que Séneca había colocado en los puestos principales los seguían ocupando; algunos de los cambios operados entonces entre los gobernadores de provincias pueden incluso haber sido sugeridos o aprobados por Séneca, como por ejemplo el reemplazo de Suetonio Paulino, en Britania, por Petronio Turpiliano, encargado de cicatrizar las heridas causadas por la rebelión de Boudica.[528] Otros, en cambio, no habrían tenido ciertamente la aprobación de Séneca. Así sucedió con un nuevo prefecto enviado a Egipto, probablemente en el 63, C. Cesina Tusco, hermano de leche de Nerón. Séneca le había impedido, en el 55, convertirse en prefecto del pretorio.[529] Pero se ha señalado que, precisamente, en ese período, nuevos nombres aparecieron en los Fastos consulares.[530] Si se pretendía alejar a Séneca, primero había que constituir un nuevo grupo de gobierno, y llamar a otros hombres a la administración de los asuntos públicos. Tigelino se puso manos a la obra.

En el 62, uno de los cónsules sufectos fue T. Petronio Nigro,[531] que los historiadores modernos tienden a identificar con el autor del *Satyricon*. Ahora bien, es cierto que Petronio no era, y no pudo haber sido, amigo de Séneca. Tenemos indicios en su novela. No solo no

528. Tácito, *Agric.* 16, 3; *Ann.* XIV, 39.

529. H. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres*, París, 1960, págs. 44 y ss., n. 16 bis.

530. R. Syme, *Tacitus*, pág. 743.

531. Sobre este Petronio, el Petronio autor del *Satyricon*, *véase* J. P. Sullivan, *The Satyricon of Petronius*, Bloomington y Londres, 1969.

duda en parodiar y ridiculizar los escritos y la filosofía de Séneca,[332] sino también, cosa más importante, algunos principios sobre los cuales este había basado su política.[333] Aunque no lleguemos al extremo de afirmar que el personaje de Eumolpo —viejo disoluto, amante de jóvenes muchachos, gran razonador, declamador moralizante y, por encima de todo, poeta enfático— sea la caricatura de Séneca[334] (los personajes del *Satyricon* nunca son simples ni se amoldan, aparentemente, a un solo modelo), está claro que Petronio conocía bien a Séneca, y también que no sentía una gran simpatía hacia él. Su elevación al consulado en el 62 es un indicio de que la influencia espiritual de Séneca en la corte estaba en declive. La generación de gobernadores y de administradores que se prepara no se parecerá a la que, desde casi diez años, ocupaba el cargo. Pero esta transformación tan solo estaba comenzando: requería tiempo, y se comprende por qué, en el 62, Nerón no podía aceptar el retiro de su viejo maestro, retiro que debía producirse solo al término de la evolución iniciada. Séneca era todavía demasiado poderoso para que se pudiese hacer oficial una ruptura: no que hubiera algún motivo para creer que Séneca habría intentado aprovechar su influencia contra el Príncipe —su intención de vivir en retiro no podía ser puesta en duda—, sino que era fatal que su alejamiento del poder arrastrase a la oposición a todo el sector de la opinión senatorial que, hasta en-

532. Estado de la cuestión en Sullivan, *op. cit.*, págs. 193 y ss., Bibliografía, pág. 195, n. 1. *Véase* la pág. 211. Las conclusiones de Sullivan no son totalmente aceptables. Las parodias se referirían a las últimas *Epístolas a Lucilio* y la cronología resultante plantea dificultades.

533. Encontraremos ahí, especialmente, declamaciones contra el papel atribuido al dinero en la vida de la ciudad: Sullivan, *ibid.* (*véanse* págs. 165 y ss.).

534. *Véase* Satyricon 117, 9: *secundum hanc formulam imperamus Eumolpo ut plurimum tussiat, ut sit modo solutioris stomachi cibosque omnes palam damnet...* Consúltese también todo el pasaje donde Eumolpo, privado de su gente, dice, recita la comedia de la riqueza, de la virtud y de la enfermedad, dejándose llevar a la depravación. Sobre las acusaciones de pederastia dirigidas contra Séneca por sus enemigos, *véase* Dion Casio, LXI, 10, 3.

tonces, había sostenido al régimen. Y esto Nerón no podía permitirlo, a la vez, quizá porque la nueva política todavía no estaba bastante firmemente apoyada por un personal que seguía siendo insuficiente, y quizá, sobre todo, porque Nerón dudaba en «cortar los puentes», en entablar una lucha abierta contra los principales senadores. No estaba en su carácter hacer frente a los hombres, mirar las cosas a la cara. Como, más tarde, cuando se le anuncie la rebelión de Galba, Nerón se negará a tomar las cosas en serio y postergará la decisión para el día siguiente, se puede pensar que frente a Séneca había querido tomarse un tiempo, mantener las apariencias, lo que satisfacía a su debilidad pero también, por una vez, era acorde con la sabiduría política.

EL RETIRO

A pesar de las palabras de Nerón, Séneca no persistió menos en su voluntad de retiro, y rompió con los «hábitos de la época de su poder».[535] Comenzó a pasar la mayor parte del tiempo encerrado en casa, «pretextando su mal estado de salud o, incluso, la continuación de sus estudios». Ahora bien, poseemos varios testimonios acerca de este período de su existencia. Fue él mismo quien nos los proporcionó, en las *Epístolas morales a Lucilio* y en los prefacios a los diferentes libros de las *Cuestiones naturales*. Y no solo encontramos ahí la confirmación material de las indicaciones suministradas por Tácito, sino que podemos, al mismo tiempo, penetrar en el estado de ánimo en el que se encontraba y comprender los motivos profundos que lo animaban.

Que la salud de Séneca, en esa época, no fuera mejor que antaño, es cierto. Hemos dicho que aún le permitía una actividad física bastante grande,[536] pero él mismo nos informa de que la mantenía solo

535. Tácito, *Ann.* XIV, 56, 6.
536. *Véase* pág. 145.

a costa de un esfuerzo cotidiano de voluntad,[537] y la vida que le imponían las obligaciones del poder amenazaba con ponerla en peligro. Séneca vivía continuamente en presencia de su propia muerte y la filosofía era para él no solo una medicina del alma, sino también un remedio del cuerpo.[538] Es pues natural que hubiera deseado aplicar más libremente ese remedio «espiritual» a los males que los amenazaban, o por los que se sentía continuamente amenazado.

Esto puede explicar una aparente contradicción: ¿cómo este hombre que se dice enfermo, y que sin duda lo fue a veces, realmente,[539] ha podido desplegar, en el transcurso de los años, una actividad epistolar tan considerable? Sea lo que sea eso que quería insinuar Tácito, los dos «pretextos» invocados por Séneca no se excluyen uno al otro. Séneca se ve, al mismo tiempo, obligado a cuidar su salud y, en virtud de la medicina que él mismo se aplicaba, llevado a continuar sus *studia* más activo que nunca. Estos estudios consistían, primero, en la frecuentación de filósofos profesionales: por ejemplo, Metronax en Nápoles, Demetrio el Cínico en Roma, y sin duda muchos otros. Además, Séneca se entregó a numerosas lecturas, cuyos ecos podemos encontrar en las primeras *Epístolas morales a Lucilio*. Leyó a Epicuro, a Hecatón de Rodas y a los antiguos estoicos, y luego, a medida que se prolonga la correspondencia con su amigo, y que este plantea preguntas más numerosas y más precisas, Séneca se interesa, por ejemplo, en Posidonio y polemiza con él.[540] Pero, sobre todo, escribe. Esos años conocieron una producción epistolar enorme, tanto más relevante cuanto algunas obras, como las *Cuestiones naturales*, exigían una documentación abundante.

537. *Ad Luc.* 78, 3: *quae mihi tunc fuerint solacio dicam, si prius hoc dixero haec ipsa quibus adquiescebam medicinae vim habuisse, in remedium cedunt honesta solacia et quidquid animum erexit etiam corpori prodest.*

538. *Ibid.*: *studia mihi nostra saluti fuerint; philosophiae acceptum fero quod surrexi, quod convalui; illi vitam debeo et nihil illi minus debeo.*

539. *Ad Luc.* 54, 1: crisis de asma, después de una larga interrupción; 65, 1: Séneca aplica a sus males los remedios de la filosofía; 104, fiebre repentina.

540. Sobre estas lecturas de Séneca, *véanse* también págs. 208 y ss.

Pero, cosa todavía más importante, las obras compuestas durante este período, y en especial las *Epístolas morales a Lucilio*, testimonian una serenidad y una independencia de espíritu muy alejadas de la «morosidad» que a veces se cree, pero equivocadamente, adivinar en Séneca: la añoranza del poder, la nostalgia de las ocupaciones públicas y los placeres de la vida mundana, la inquietud por el futuro, todo eso está ausente de él. Todo lo que podría experimentar un alma vulgar está desterrado de esta correspondencia, y esa es una de las razones por la que los críticos —incapaces de elevarse a una altura de pensamiento tan sorprendente a sus ojos— la juzgan insincera.

Séneca se alegra abiertamente de su alejamiento del poder, pero comprende también la actitud de Nerón. Y define sin ambigüedad su propia línea de conducta: el sabio, escribe, «esquiva el poder político que podría perjudicarle, evitando ante todo el parecer rehuirlo, ya que una parte de la seguridad radica también en no pretenderlo abiertamente, porque uno condena aquello que rehúye».[541] Séneca no huye ostensiblemente de Nerón: no olvida su conversación del 62. Afirma solamente su propia libertad, sin preocuparse mucho por cómo pueda interpretarse su silencio, preocupado en cambio por evitar cualquier bravata inútil. La «prudencia» que practica no está en absoluto dictada por el temor —si tuviese miedo, no le sería difícil proseguir, en el Palatino, una vida precaria de cortesano—, sino por el rechazo de cualquier ostentación, de cualquier provocación, que equivaldría, tal vez, a un suicidio inútil. Es hacia esos años cuando Séneca escribe que el sabio «considera tan deshonroso huir de la muerte, como refugiarse en ella».[542] Esta independencia que le concede su desprecio de la muerte, y la dilación debida a su actitud de prudencia, le permiten proseguir una meditación serena sobre sus

541. *Ad Luc.* 14, 25: *idem facit sapiens: nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens ne vitare videatur; pars enim securitatis et in hoc est non ex professo eam petere, quia qui fugit damnat.*

542. *Ad Luc.* 98, 16, etc.

años en el poder. Muchos de los consejos que da a Lucilio son mucho más el fruto de esa meditación que el resultado de las lecturas a las que el filósofo se dedica: la máxima teórica solo sirve para ilustrar los datos de la experiencia, o está destinada a preparar su comunicación. La principal preocupación de Séneca parece haber sido la «purificación» de su propia alma, la eliminación de todo lo que había de demasiado humano en la práctica cotidiana de los asuntos públicos: el apego, a pesar de todo experimentado, por los bienes que da la Fortuna, la inercia casi irresistible de tareas que acaban por poseer al ser entero, por *ocuparlo*, y que le privan de toda autonomía.

Para realizar esta purificación, Séneca comienza por elevar su espíritu hacia las cosas del universo, con la esperanza de que su estudio lo sustraigan a las preocupaciones más sórdidas: «*primo discedemus a sordidis*», escribe a Lucilio en uno de los prefacios a las *Cuestiones naturales*,[543] al término de una larga disquisición sobre lo que es esencial (*praecipuum*) para el ser humano. El conocimiento de las verdades cósmicas purificará el espíritu, será para él como una propedéutica que le conferirá una acrecentada capacidad de penetración. Viendo claro en el universo, verá claro en sí mismo y disipará de una vez por todas los sofismas que nos permiten permanecer apegados a nuestros errores, aun condenándolos.[544] En el umbral de su retiro, Séneca prosigue pues la ascesis en la que se había empeñado en la época del *De vita beata*, ese «diálogo-programa» de la vida interior, que había redactado en medio de sus actividades públicas.[545] Al proyecto anunciado entonces, y que concernía sobre todo a la disciplina del alma y sus deseos, a sus temores, y luego a la justa armonía en las relaciones con otros hombres, Séneca añade, ahora que ha

543. III, pág. 18. *Véase* J. Bayet, «Science cosmique et sagesse dans la philosophie antique», *Diogène* VI, 1954, págs. 41-72.

544. *Ibid.*: *deinde in occultis exercitata subtilitas non erit in aperta deterior; nihil est autem apertius his salutaribus quae contra sequitiam nostram furoremque discuntur, quae damnamus nec ponimus.*

545. *De vita beata*, 20, 3 y ss.

llegado el tiempo de la reflexión, el estudio de la física y el descubrimiento del orden universal.

Este ordenamiento de la meditación filosófica, que se eleva hacia las cosas divinas, para realizar el necesario desapego del alma con respecto a las *sordida*, y luego la idea de que esta elevación es la primera condición de una verdadera vida espiritual, no son para Séneca descubrimientos recientes, en el momento en que escribe las *Cuestiones naturales* y las *Epístolas morales a Lucilio*.[546] Aparecían ya en el tratado *Sobre la brevedad de la vida*, en el que se invita a Paulino a cultivar «los asuntos sagrados y sublimes», a interrogarse sobre la naturaleza de Dios y sobre la condición divina, y, en fin, a meditar sobre las leyes de la mecánica universal.[547] Pertenecen al género de la *exhortatio ad philosophiam*,[548] cuyo origen es, al parecer, platónico-estoico. El propio Cicerón, en el libro IV del *De finibus*, recuerda que la meditación sobre el universo inspira a los hombres como una especie de prenoción de las virtudes cardinales y, en primer lugar, un sentimiento de «moderación» que les prepara, de alguna manera, para la imitación de Dios.[549] Al aconsejar a Paulino que abandone sus funciones administrativas para dedicarse, ante todo, al estudio de las formas más elevadas de la «física», Séneca está en conformidad con una tradición muy consolidada. Pero cuando a su vez emprende, aproximadamente trece años más tarde, la conquista de la sabiduría,

546. Por lo que respecta a estas últimas, *véase Ad Luc.* 65, 15; 117, 19, etc.

547. *De brev. vit.* 19, 1-2.

548. Por ejemplo, el *Hortensius* de Cicerón, fr. 56b (Ruch, *L'Hortensius de Cicéron*, París, 1958, págs. 118 y ss.); *Id.*, fr. 92, págs. 160-161.

549. Cicerón, *De fin.* IV, 11: *similia dici possunt de explicatione naturae... Modestiam quandam cognitio rerum caelestium adfert iis qui videant quanta sit etiam apud deos moderatio, quantus ordo et magnitudinem animi deorum opera et facta cernentibus, iustitiam etiam cum cognitum habeas quod sit summi rectoris ac domini numen, quod consilium, quae voluntas...* Encontramos las cuatro virtudes fundamentales, tal como aparecen en el *De officiis*, lo que sitúa la idea en un contexto «paneciano». Sobre el papel del conocimiento del universo en la dirección de las almas, *véase* I. Hadot, *op. cit.*, págs. 113 y ss.

el problema ya no se plantea entonces exactamente en los mismos términos. No se trata ya de saber si la contemplación del mundo prepara para la virtud, sino de practicar la virtud del conocimiento paralelamente a la ascesis moral, en la cual Séneca está ya muy avanzado, como demuestra su comportamiento después de la muerte de Burro. No es una aproximación dialéctica, sino un proceso real.

Sobre este punto, Séneca se sitúa, en el seno de la escuela estoica, en una posición que le es propia, una posición que sin duda vale la pena precisar. Para los estoicos, como es sabido, el conocimiento del mundo incumbe a la virtud de la «*phronesis*», y constituye una de las actividades típicas del ser humano, una de sus «excelencias» (ἀρεταί). A este título, es capaz de conducir, por ella misma y únicamente por ella, a la *virtus* total. En la graduación de las virtudes, la *phronesis* ocupa el primer puesto: esta preeminencia le viene quizá, en Zenón y Crisipo, de la herencia aristotélica, o incluso, de un modo más lejano, de la influencia del platonismo.[550] Pero la *phronesis* de Zenón es distinta de la «virtud del conocimiento» tal y como la entiende Séneca: en realidad, esta virtud concierne más al arte de razonar que al conocimiento del mundo, y no es una casualidad si, en el antiguo Pórtico, la dialéctica constituía la primera parte y el fundamento mismo de la filosofía.[551] En cambio, Panecio y Posidonio hacían comenzar la filosofía por la física,[552] y por el *De officiis* sabemos que, paralelamente, Panecio entendía por *phronesis* (noción que Cicerón traduce con dos palabras, *sapientia* y

550. La *phronesis* es la primera de las virtudes en la lista canónica. Pero presenta un contenido variable según los autores; y en el mismo Aristóteles, la noción de este contenido cambia según los tratados (Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, París, 1963, pág. 7; *véase* también C. J. Rowe, «The meaning of φρόνησις in the Eudemian Ethics», en *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*... Berlín, 1971). La ambigüedad observada en Aristóteles (a veces conocimiento, y a veces prudencia) no está ausente de los textos del Antiguo Pórtico (Von Arnim, *SVF* I, nº 200; 201).

551. Diógenes Laercio VII, 40.

552. *Id.*, VII, 41. *Véanse* págs. 351 y ss.

prudentia)[553] «la búsqueda y el descubrimiento de la verdad». Es necesario pues que Panecio, seguido por Posidonio, haya considerado que la primera de las virtudes consistía en el conocimiento del mundo, que tenía como campo de aplicación las «cosas físicas», y que el arte de razonar, la dialéctica, no era más que una parte. Séneca comparte enteramente esta convicción.[554]

Y en esto se distancia mucho de Cicerón que, en el *De officiis*, apenas tiene en cuenta la virtud del conocimiento, que trata con ligereza, despachándola en pocas frases,[555] mientras insiste largamente sobre la justicia y sobre la *magnitudo animi*, en definitiva sobre lo «conveniente», cualidades que derivan directamente de la ética. Cicerón abandona el conocimiento del mundo a algunos espíritus, a los que determinadas circunstancias impiden elevarse hasta la plenitud de la vida activa o que por inclinaciones personales son especialmente aptos para las investigaciones teóricas de la ciencia. Séneca, por su parte, no lleva a cabo una elección semejante: aun cuando comenzó con la acción política, esta no le parece capaz de conducirlo hasta la perfecta sabiduría, hasta la excelencia suprema del ser humano, como pensaba Cicerón. Es también necesario el conocimiento del universo y la meditación de las verdades cósmicas, cosas que a Cicerón, al menos en el año 44 a. C., cuando escribe el *De officiis*, apenas le preocupaban.

Estamos tentados a pensar —y a menudo lo repetimos— que Séneca «se refugió» en el conocimiento del mundo por la imposibilidad de continuar con su carrera política, y, por esta razón, creímos poder atribuir el tratado *Sobre la brevedad de la vida* a la época de su retiro. Sabemos también que el *De otio*, o la parte que se ha conservado, parece convalidar la idea de que la ciencia fuese para Séneca

553. *De officiis* I, 15: *(ea pars) quae prima descripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inventio veri, eiusque virtutis.*

554. Sobre la gradación de las diferentes partes de la filosofía según Séneca, *véanse* págs. 352 y ss.

555. *Op. cit.*, I, 18-19.

un refugio. En realidad, el *De otio* pretende solamente mostrar que el conocimiento es también una virtud estoica, que responde a todos los requisitos de la virtud, en especial el de ser útil a los hombres. En este diálogo, lo que se expone y se defiende es la idea de la unidad de la virtud. La contemplación no sustituye a la acción que se ha vuelto imposible, sino que la completa: es una forma de acción, y esta, con toda evidencia, presupone la facultad de discernir lo verdadero. En el 54, Séneca se comprometió en la acción política porque las circunstancias lo invitaban irresistiblemente a hacerlo,[556] pues son las circunstancias las que fundan el juicio del sabio, siempre respetuoso con la εὐκαιρία, la adaptación al momento. Pero esta elección no prejuzga la concepción que puede tener de la sabiduría, no prevalece contra la estructura profunda de la filosofía. Ahora bien, en opinión de Séneca, discípulo en este punto de Panecio y de Posidonio, el camino de la sabiduría pasa por una meditación de las cosas físicas. Esta es la razón por la que, liberado por fin de la acción, «licenciado» de esa especie de *militia* que es la del sabio, acomete el estudio de la naturaleza. No es un refugio, sino la realización de un programa sin cesar diferido.

LAS «EPÍSTOLAS MORALES A LUCILIO»

Entre el momento en que Séneca se alejó de la corte y el de su muerte, las *Epístolas morales a Lucilio* nos proporcionan una especie de diario del filósofo. Diario lamentablemente un poco lagunar y, a veces, demasiado alusivo para satisfacer nuestra curiosidad. Sin embargo, gracias a ellas, podemos entrever algunos de los acontecimientos menudos que constituyeron la vida cotidiana de Séneca. Aquí no podemos examinar detalladamente los problemas planteados por esta correspondencia: numerosos estudios la han tratado, y aquí nos limitaremos a abordar directamente lo que concierne a nuestro obje-

556. *Véanse* págs. 134 y ss.

to, el conocimiento más preciso posible de lo que pudo ser el estado de ánimo del filósofo durante los últimos tres años de su vida.[557]

En verdad, la cronología de las *Epístolas* no resulta directamente del texto. Sin embargo, un postulado se impone: el orden en el cual han sido editadas es el mismo en el cual han sido escritas. Eso se deduce de la sucesión de las preguntas y las respuestas, y de las alusiones, contenidas en una epístola, a otra epístola, que es anterior a ella. Admitiremos pues que las alusiones a los acontecimientos se suceden en el orden cronológico de estos: por ejemplo, las Saturnales, que fechan la *Epístola 18*, son anteriores a la primavera de la que habla Séneca en la *Epístola 23*, y así sucesivamente. La *Epístola 18* fue escrita en el transcurso de la segunda quincena de diciembre; la *Epístola 23* data, muy probablemente, de la primera quincena de marzo.[558] Si se admite que el mes de diciembre en cuestión es, por ejemplo, el del año 62, esa necesario, en virtud del postulado que hemos enunciado, que el mes de marzo dado como referencia sea o bien el del año 63, o bien, en última instancia, el del 64. La dificultad comienza cuando se trata de determinar no ya los meses, sino los años, y de establecer una cronología absoluta.

Para resolver este problema disponemos de algunos indicios generales. En primer lugar, el ritmo de la correspondencia en el período examinado, ritmo indicado por el juego de las preguntas y de las respuestas. Por ejemplo, la *Epístola 7* comienza con estas palabras: «*Quid tibi vitandum praecipue existimes quaeris? Turbam...*» [«¿Preguntas qué es, a mi juicio, lo que debes ante todo evitar? La multitud...»]. Y la *Epístola 8* con estas: «*Tu me, inquis vitare turbam iubes...*» [«Eres tú, me replicas, quien me exhorta a evitar la multi-

557. Que la correspondencia con Lucilio se haya iniciado después del retiro de Séneca, queda demostrado por *Ad Luc.* 8, 2: *secessi non tantum ab hominibus sed a rebus et in primis a mei rebus. Véase* Apéndice I, págs. 427 y ss.

558. *Ad Luc.* 23, 1: *putas me tibi scripturam quam humane nobiscum hiems egerit, quam et remissa fuit et brevis, quam malignum ver sit, quam praeposterum frigus et alias ineptias verba quaerentium.*

tud...»]. Eso demuestra, necesariamente, que la *Epístola 7* tuvo tiempo de llegar a Lucilio, que se encontraba en Sicilia, y que Lucilio escribió a Séneca una respuesta a la que este responde a su vez. El mismo debate (las relaciones entre el sabio y los demás hombres) prosigue en la *Epístola 9*: debe haber, por tanto, entre esta epístola y la precedente al menos el tiempo de una ida y vuelta entre Roma y Sicilia. Este tiempo es evidentemente variable según la estación. Si el correo viajaba por mar, necesitaba alrededor de siete días, como mínimo, para llegar de Roma a Siracusa y volver. Este lapso de tiempo no tiene en cuenta el tiempo que necesita Lucilio para leer la epístola de su amigo, meditar, y escribir su respuesta. No nos equivocaremos mucho calculando un intervalo de cerca de ocho días entre la *Epístola 7*, la *Epístola 8* y la *Epístola 9*, a condición de que hayan sido escritas en la época en que el mar estaba «abierto».[559] En invierno, cuando el viaje por vía terrestre era el único posible (a excepción de la travesía del estrecho de Mesina), estos límites temporales habrán de alargarse, evidentemente: un millar de kilómetros separa Roma de Siracusa. Ahora bien, se consideraba como un prodigio de rapidez un viaje realizado a una media de 140 kilómetros por día:[560] el tiempo mínimo probable se acerca pues a unos quince días. Por tanto, podemos contar, *a priori*, con que el ritmo de la correspondencia, durante la estación mala, sea aproximadamente la mitad del que se da entre la primavera y el otoño. Y esta observación nos permite inmediatamente resolver una parte al menos de nuestro problema: saber si la primavera a la cual hace alusión la *Epístola 23* es la que siguió a las Saturnales de la *Epístola 18*, o si, entre las dos fechas, transcurrió un año. En el intervalo entre las dos epístolas, Séneca ha escrito cinco veces a Lucilio, y, dado que se trata de un período invernal, podemos suponer que entre la *Epístola 18* y la *Epístola 23* hayan transcurrido cinco veces quince días, es decir, dos meses y me-

559. Sobre esta indicación de los plazos necesarios para los viajes, *véase* P. Grimal, *Études de chronologie cicéronienne*, París, 1967, págs. 90 y ss.

560. Suetonio, *Caes*, 57, 1.

dio, exactamente la duración que separa el final de diciembre y el inicio de marzo. Esta coincidencia es bastante significativa por constituir un indicio de verosimilitud, y, por tanto, es lícito pensar que la primavera de la *Epístola 23* sea la que siguió a los Saturnales de la *Epístola 18*.

Pero todavía no sabemos de qué años se trata. Algunos comentaristas admiten que la *Epístola 18* data de los Saturnales del 62, otros del 63. ¿Cómo decidir?

Resulta que la *Epístola 91* fue escrita inmediatamente después del incendio de Lyon, que tuvo lugar en el verano del 64.[561] Por otra parte, la *Epístola 67* menciona una primavera «que se ha abierto paso, pero declinando ya hacia el verano», momento en que deberían comenzar los primeros calores, lo que sugiere que nos encontramos a finales de abril.[562] Si se trataba de la misma primavera que la mencionada en la *Epístola 23*, sería necesario que Séneca hubiera escrito a Lucilio entre marzo y abril (como más tarde, a comienzos de mayo) un total de 44 epístolas, lo que exigiría, en las condiciones más favorables, puesto que Lucilio, como sabemos, se encontraba entonces en Sicilia,[563] al menos 8 x 44 = 352 días para este intercambio de correspondencia. Podemos suponer, es cierto, que varias epístolas fuesen enviadas juntas, pero nada lo demuestra, y como es cierto que Lucilio respondió, es extremadamente probable que la correspondencia comprendida entre las dos primaveras, la de la *Epístola 23* y la de la *Epístola 67*, se hayan escalonado en el transcurso de un año.[564] En

561. La fecha de este incendio no se conoce con precisión. Se produjo entre el de Roma (Tácito, *Ann.* XV, 41, 2) y el final del año 65 (*Id.*, XVI, 13). P. Wuilleumier, *Lyon, métropole des Gaules*, Paris, 1954, pág. 13, lo sitúa en el otoño del 64. El ritmo de las *Epístolas a Lucilio* parece indicar una fecha próxima a la mitad de agosto del 64.

562. *Ad Luc.* 67, 1: *...ver aperire se coepit, sed iam inclinatus in aestatem; quo tempore calere debebat, intepuit nec adhuc illi fides est; saepe enim in hiemem revolvitur*.

563. *Ad Luc.* 45, 1 y ss.

564. Solo pretendemos indicar la casi necesidad de la cronología larga: la

cambio, la *Epístola 68* fue escrita a finales del mes de junio.[565] Así, entre mediados de abril (*Epístola 67*) y finales de junio de ese año se sitúan 19 epístolas, ritmo especialmente rápido, pero que se explica tal vez por la impaciencia de Lucilio, durante este período,[566] y también por la reapertura de las comunicaciones por vía marítima, dada la estación del año. Pero no es dudoso que se trate de los meses de abril, de mayo y de junio del año 64. En tales condiciones, la primavera a que hace alusión la *Epístola 23* no puede ser otra que la del año 63, y la correspondencia no puede haber comenzado posteriormente al año 62: es exactamente contemporánea, como veremos, del retiro de Séneca.

Una indicación, observada hace tiempo pero no comentada adecuadamente, viene a confirmar indirectamente esta cronología: la *Epístola 70* cuenta un incidente que se produjo recientemente, en el transcurso de una naumaquia. Ahora bien, no puede tratarse más que de la naumaquia organizada por Nerón en el 64.[567] Séneca precisa, en efecto, que la anécdota en cuestión se refiere a *«secundo naumachiae spectaculo»*.[568] Ahora bien, sabemos que Nerón ya había ofrecido una naumaquia durante el año 57.[569] Es natural pensar que el espectáculo del 64 se haya desarrollado con ocasión de uno de los grandes juegos del mes de abril: *Megalenses*, juegos de Ceres o, menos probablemente, juegos de Flora (que son juegos «alegres» y no deben incluir, en principio, espectáculos cruentos). Puesto que solo tres epístolas separan la alusión a la primavera «húmeda» del 64 y la anécdota de la naumaquia, parece preferible referirla a los *Ludi Megalenses*, que se celebraron del 4 al 10 de abril.

Consideramos pues demostrado, o al menos como altamente

---

abundancia de epístolas impone su escalonamiento entre el 62 y el 64. Para un análisis más preciso, *véase* Apéndice I, págs. 427 y ss.

565. *Ad Luc.* 86, 16: *Iunius mensis est quo tibi scribo, iam proclivis in Iulium.*

566. *Véase* Apéndice I, pág. 427.

567. Dion Casio, LXII, 15.

568. *Ad Luc.* 70, 26.

569. Dion Casio, LXI, 9, 5.

probable, que las Saturnales citadas en la *Epístola 18* son las del 62. Pero ¿en qué momento se inició la correspondencia? Si aplicamos las hipótesis de las que nos hemos servido hasta aquí, es necesario que las primeras 18 epístolas hayan sido escritas antes de finales de diciembre del 62, y que el ritmo de los intercambios haya sido aproximadamente el siguiente: entre octubre y diciembre, es decir, durante el *mare clausum*, podemos situar 5 o 6 epístolas (de la *13* a la *18*); las otras pudieron escalonarse en tres o cuatro meses, de julio a finales de septiembre. Un detalle aporta una preciosa confirmación. En la *Epístola 12*, Séneca cuenta que ha visitado una de las casas de campo y que se quejó al *vilicus* porque los plátanos carecían de hojarasca, cuando habrían debido tener. Ahora bien, si se acepta la cronología que proponemos, esta epístola debió ser escrita a finales de septiembre o a comienzos de octubre. Los plátanos en esta estación todavía tienen hojas, en cualquier lugar, a menos que sean viejos o estén enfermos, en cuyo caso las pierden muy pronto; para estos, el otoño comienza antes, lo que coincide perfectamente con la fecha que anticipamos.

En estas condiciones, los juegos tan cruentos de que habla Séneca en la *Epístola 7* debieron ser los *Ludi Victoriae Caesaris*, celebrados entre el 20 y el 30 de julio. En consecuencia, 6 epístolas (de la 7 a la 12) se escalonan en el curso de los meses de agosto y septiembre del 62, ritmo del todo plausible y conforme con nuestras hipótesis. No sabemos exactamente en qué fecha murió Burro, ni el momento preciso en que Séneca le ofreció a Nerón la devolución de todo cuanto había recibido de él, pero es probable que estos acontecimientos se produjeran bastante pronto en el transcurso del año, porque la muerte de Octavia, que ocurrió el 9 de junio del 62,[570] fue claramente posterior a ellos.[571]

570. Suetonio, *Nero* 57. Que la muerte de Burro no haya sucedido al comienzo mismo del año 62 se deduce de Tácito, *Ann.* XIV, 48-52: toda la primera parte de ese año transcurre todavía bajo la influencia de Séneca y de Burro (*véanse* págs. 202 y ss.).

571. Entre tanto, en efecto, se ha producido el nombramiento de Tigelino

Cuando se inicia la correspondencia con Lucilio, Nerón acababa de casarse con Popea. Los asesinatos políticos ya habían comenzado, a instigación de Tigelino. Rubelio Plauto y Cornelio Sila habían muerto.[572] Séneca debía sentirse especialmente afectado por la muerte del primero: yerno de L. Antistio Veto, que había figurado entre los «amigos» de Séneca,[573] era un adepto del estoicismo y se había llevado consigo a Asia, donde Nerón lo había relegado, en el 60, a dos filósofos, Ceranio y Musonio Rufo. En el 60, Nerón se había limitado a alejar a Plauto, en quien la opinión pública veía a un eventual competidor por el Imperio. Sin duda, la influencia de Séneca, entonces, había mitigado la sentencia. En el 62, una vez apartado Séneca, se le dio muerte a Plauto.[574] Los senadores estoicos no podían dejar de sentirse amenazados por la suerte que había corrido uno de los suyos, que hacía ostentación de las costumbres austeras del pasado[575] y parecía así querer resucitar al personaje de Catón, hasta en su aspecto exterior. Se comprende mejor, entonces, el significado de los consejos que Séneca, en la *Epístola* 5, da a Lucilio:

«Mas te prevengo que no tomes ciertas actitudes que llamen la atención en tu porte o en tu forma de vivir, como hacen aquellos que no desean el progreso espiritual, sino la admiración... Bastante odioso resulta el propio nombre de la filosofía, aunque la practiquemos con discreción: ¿qué no sucedería si comenzáramos a separarnos de

---

en la prefectura del pretorio. El alejamiento de Octavia, su repudio y su exilio son, pues, posteriores a la muerte de Burro. La fecha en la que nace la hija de Nerón y de Popea (21 de enero del 63; *Acta arval.* y Tácito, *Ann.* XV, 23) indica que la fecha límite para el matrimonio de Nerón y Popea es finales de abril del año 62. *Véase*, sin embargo, *Octavia*, v. 190 y 591: la concepción de la hija de Popea se presenta como anterior al repudio de Octavia.

572. Tácito, *Ann.* XIV, 57 y 58.

573. *Véase* pág. 152.

574. Tácito, *Ann.* XIV, 58 y 59.

575. *Id., ibid.* XIV, 22: *ipse placita maiorum colebat, habitu severo, casta et secreta domo...*

las costumbres humanas?».[576] Es evidente que aquí no estamos en presencia de una exposición «diatríbica» atemporal, sino de un consejo personal, de una advertencia discreta a propósito de un incidente que había saltado a los titulares romanos durante los meses precedentes, y que Lucilio conocía bien.

Nerón vivía, aparentemente, con temor. Con el alejamiento de Séneca, había surgido la posibilidad, e incluso casi la probabilidad, de conjuras entre las filas del Senado. Este miedo explica la muerte de Cornelio Sula Fausto Félix, hermanastro de Mesalina. Explica también la sospechosa atención de que sería objeto Séneca, a partir de su retiro. Sus gestos más minúsculos serán espiados; un cierto personaje, de otro modo desconocido, que Tácito designa solo con el *cognomen* de Romano, había murmurado al oído de Nerón que Séneca era amigo de Pisón, y su aliado político.[577] Pisón era miembro, es cierto, de una familia noble, pero no estaba emparentado con la familia imperial, como lo estaba Fausto. Lo que Nerón temía en él eran las cualidades que habían dado lugar a la popularidad de Séneca y que ya habían amenazado con provocar la muerte del filósofo bajo Calígula: la elocuencia, la popularidad conquistada por su talento de abogado, y, sobre todo, su afabilidad, su inagotable generosidad.[578] Pisón, nos informa Tácito, poseía esas cualidades que causaban sensación en la multitud: prestancia física y maneras de gran señor. Una alianza entre Séneca y Pisón podía revelarse muy peligrosa: el primero tendría de su lado a los senadores estoicizantes, y el otro atraería la opinión de los humildes. Las ideas que vemos desarrolladas en el *De beneficiis*[579] encuentran aquí su ilustración: los *largitiones* constituyen un peligro para quien se entrega a ellos en un

576. *Ad Luc.* 5, 1-2.

577. Tácito, *Ann.* XIV, 65, 2. P. V. Rhoden, P.I.R.1 R. 59, lo identifica con un liberto de Claudio nombrado en los *Fastos de Anzio* (*C.I.L.* X 6638 C 3, 2), Ti. Claudio Romano, por lo demás desconocido.

578. Tácito, *Ann.* XV, 48, 2 y ss. Las mismas cualidades se alaban en la *Laus Pisonis*, que debe aplicarse al conjurado del 65.

579. *Véanse* págs. 177 y ss.

Estado monárquico. Una reputación de generosidad es nefasta para quien la merece. Romano, probablemente inspirado por Tigelino, que fue el instigador de la nueva política, dio en el blanco. Pero Nerón, que sin duda había mantenido su confianza en Séneca, se negó a creer al calumniador. Aceptó la defensa que le presentó su exmaestro y las pérfidas palabras de Romano se volvieron contra él.[580] Sin embargo, no por ello la maléfica semilla había dejado menos de ser arrojada, y, algunos meses después, daría sus frutos.

A pesar de eso, Séneca, quizá por primera vez en su vida, conseguía realizar plenamente ese desapego de las cosas al que aspiraba: en la *Epístola 6*, que data probablemente de finales de julio del 62, leemos la siguiente confesión: «Me doy cuenta, Lucilio, no solo de que mejoro, sino de que me transformo... Quisiera compartir contigo el súbito cambio experimentado en mí... No puedes imaginarte cuán grande es el cambio que cada día me procura a mí».[581] Esta «transfiguración» fue experimentada por Séneca como consecuencia de lecturas que se propone comunicar a Lucilio, aunque sabe que las lecturas fueron solo la ocasión de esta toma de conciencia.[582] En la época del diálogo *Sobre la vida feliz*, Séneca conocía el concepto de διάθεσις, por haberlo encontrado en los libros:[583] vislumbraba el significado, pero no lo había probado todavía en sí mismo. La exclamación que se le escapa en ese verano del 62, pocos meses después de haber tomado la decisión de apartarse «de los negocios, y principalmente de mis negocios»,[584] es el testimonio de que acaba de revelársele. Séneca descubre de repente que todo su ser está «orientado»

580. Tácito, *Ann.* XIV, 65, 2: *sed validius a Seneca eodem crimine perculsus est*.

581. *Ad Luc.* 6, 1 y ss.: *Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari... Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei... Concipere animo non potes quantum momenti adferre mihi singulos dies videam*. Sobre la nozione *véase* E. Birkel, «Μετασχηματισθοθι. Ein übersehener Grundbegriff des Poseidonios», Rh. Mus. 180, 1957, pág. 98.

582. *Véase* pág. 26.

583. *Véase ibid.*, y la n. 42. *Véase*, sobre todo, I. Hadot, *op. cit.* págs. 103 y ss.

584. *Véase* pág. 217, n. 557.

hacia la sabiduría, y unificado, y que, si no ha alcanzado la perfección, no por ello ha dejado de tener una apercepción directa de esta. A partir de ese momento, las adquisiciones espirituales que hará se ordenarán por sí mismas, y cobrarán de golpe su significación y su valor verdaderos.

A veces, es cierto, la duda regresa. Basta que Séneca asista a juegos (sin duda los *Ludi Victoriae Caesaris*)[585] en que figuran combates —o, más bien, matanzas de gladiadores—, para que se esboce la posibilidad de una «recaída», y la señal misma del peligro es el horror de los hombres que se apodera de Séneca, el horror y la fascinación por la crueldad, la sangre derramada, de los condenados a los que se degüella en la arena. El recuerdo de este espectáculo sugiere al filósofo una reflexión que los modernos consideran, un poco superficialmente, como una adulación hacia Nerón. «Dad gracias a los dioses inmortales de que el hombre a quien tratáis de enseñar la crueldad no pueda aprenderla».[586] A decir verdad, no se ve bien el motivo de tal adulación, si de adulación se trataba: aun cuando Séneca tuviera la intención, en ese momento, de publicar sus epístolas, le sería fácil no decir nada, no hacer ninguna alusión al Príncipe, que no tiene que ver con el tema. Creemos que esta extraña reflexión no es la de un viejo cortesano que, en el retiro, hubiera conservado hábitos de servilismo, sino el recuerdo de los mejores años de Nerón, el tiempo del *De clementia*. Recuerdo y, al mismo tiempo, preocupación, que disimula mal la afirmación demasiado optimista. Fue Tigelino quien enseñó a Nerón las vías de la crueldad: los dos asesinatos, el de Plauto y el de Fausto Sula, fueron sugeridos por el nuevo prefecto del pretorio, pero fue también Popea, que añadió sus propias lecciones a las del ministro: fue ella quien obligó a que Nerón hiciera matar a Octavia. Séneca querría que Nerón no escuchase esas lecciones. Querría creerlo sordo a esas voces, y su presunta adulación no es otra

585. *Véase* pág. 221.

586. *Ad Luc.* 7, 5: *agite dis immortalibus gratias quod eum docetis esse crudelem qui non potest discere.*

cosa que la expresión de una fe vacilante en una inocencia ya menoscabada.

Lucilio responde que el consejo contenido en la epístola precedente le parece en contradicción con los principios fundamentales del estoicismo, según los cuales el sabio debe ser útil a los hombres.[587] Séneca le responde, pero se responde más a sí mismo: se justifica a sus propios ojos por ese impulso que lo ha empujado a detestar a los otros hombres. Y esta epístola está destinada a superar tal contradicción. Su soledad, dice, tiene como objeto servir al mayor número de hombres posible: «Me escondí y cerré las puertas con el fin de poder ser útil a muchos».[588] La parénesis no está nunca enteramente orientada hacia el otro, sino que está destinada también a quien la da.[589] Y esto nos revela uno de los caracteres fundamentales de esta correspondencia: no es, a pesar de las apariencias, solo una lección siempre renovada de un maestro a su alumno, sino que es también el progreso del maestro, tanto un diálogo con Lucilio como un diálogo de Séneca consigo mismo.

En el transcurso de las primeras epístolas, durante el verano del 62, Séneca experimenta visiblemente una cierta dificultad para reconciliarse con la soledad. Insiste sobre la naturaleza de la amistad, como si fuera importante para él tranquilizarse con el descubrimiento de que la amistad estoica es una «forma pura», repitiendo que el sabio es como Fidias que puede, si se destruye una de sus estatuas, esculpir inmediatamente otra.[590] A Séneca le importa mucho que su sabiduría no sea una renuncia, un empobrecimiento. Quiere que sea una sabiduría «creadora», y la amistad es la primera de sus creaciones. También a este propósito, Lucilio es indispensa-

587. *Ad Luc.* 8, 1 y ss. Sobre este principio, *véase* pág. 135.

588. *Ibid.*: *in hoc me recondidi et fores clusi ut prodesse pluribus possem.*

589. *Ibid.* 6, 6: *nec in hoc te accerso tantum ut proficias, sed ut prosis; plurimum enim alter alteri conferemus.*

590. *Ad Luc.* 9, 5: *quomodo si perdiderit Phidias statuam, protinus alteram faciet.*

ble para Séneca, como la creatura es indispensable para el creador. Lucilio es la justificación de Séneca. Por eso nos extrañaremos menos al comprobar que la correspondencia entre los dos amigos haya comenzado inmediatamente después del retiro: no es que Séneca haya tenido desde ese momento más «tiempo», sino que la necesidad de esta correspondencia surgió, en Séneca mismo, con la realización del *otium*.

Andando camino, se presentan las tentaciones: después de la tentación de la misantropía, ahora es el miedo de la muerte, que se presentó durante una visita a la casa de campo (sin duda, la hacienda de Nomentum, a algunas millas de la ciudad). Séneca se observa en esta confrontación con la vejez, y el espectáculo que ofrece está destinado tanto a sí mismo como a Lucilio. Con lucidez, detecta en sí mismo las reacciones de un hombre cualquiera, y juzga su mal humor ante las imágenes de su senilidad: esos muros que se desploman, esos árboles que se secan, ese esclavo a quien conoció de niño y al que se le caen los dientes.[591] Pero el alma del filósofo encuentra sin dificultad su *habitus*: se desprende fácilmente de todo lo que subsiste en ella de demasiado humano, y no solo se resigna a contemplar la muerte, sino que experimenta una especie de alegría. Al retorno de esta visita, Séneca monologa, más que dialoga, con su amigo: es su propio sentimiento de plenitud y su serenidad reconquistada los que se expresan. Y eso explica la elección de la fórmula final, propuesta para la meditación de Lucilio: «Es un mal vivir en necesidad, pero no hay ninguna necesidad de vivir en necesidad».[592] Aquí no se trata de ningún banal «pensamiento sobre el suicidio» (sabemos que Epicuro, a quien pertenece este pensamiento, condena a aquellos que se

591. *Ad Luc.* 12. Las indicaciones contenidas en la epístola implican que Séneca poseía la hacienda en cuestión desde hacía muchos años, al menos cuarenta o cincuenta, y, por tanto, de antes del exilio, es decir, que era una propiedad familiar, como lo era el *Nomentanum*.

592. *Ibid.* 12, 10: *malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est* (= Usener, *Epic.* fr. 487).

dan muerte por disgusto o miedo de la vida),[593] sino de una definición de la libertad. La necesidad, ἀνάγκη, es lo que Epicuro teme más para el ser humano: antes que la necesidad, preferiría incluso, dice, la tiranía divina.[594] Esta necesidad resulta de la serie de las causas, εἱμαρμένη, y si domina totalmente al ser no es posible ninguna vida moral. Sin embargo, es una «necesidad» ineluctable; desde nuestro nacimiento formamos parte de una serie que conducirá fatalmente a la muerte. Podemos a veces perder su recuerdo, no tener conciencia de ella, pero no por ello deja de subsistir la necesidad. Al visitar su hacienda avejentada, Séneca la ha vuelto a encontrar, más presente que nunca. Pero, inmediatamente, se ha dado cuenta de que el pensamiento mismo de la muerte llevaba consigo su propio remedio, puesto que era posible aceptarlo, y eso que hubiera sido necesidad para un rebelde se convierte en libertad y fuente de alegría para quien consiente. Así, el *habitus mentis* del filósofo, inquebrantable en su sabiduría, absorbe las experiencias de la vida diaria, y descubre la plena verdad de las fórmulas, aunque se hayan tomado prestadas al maestro de una escuela rival. En este grado de plenitud, ya no hay escuelas, sino una experiencia común, que es la del alma humana que ha alcanzado la plena conciencia de su condición.[595] Corresponde a Lucilio rehacer el camino ya recorrido por su amigo, pues este solo le puede dar una indicación muy general de la dirección seguida, pero no puede conducirlo de golpe al término del trayecto.

593. *De vita beata* 19, 1: *Ad Luc.* 24, 22. Una contradicción como esa no sería por lo demás inconcebible; *véase* Cicerón, *Tusc.* V, 117-118, y Usener, *ibid.* fr. 449.

594. *Carta a Meneceo*, 134.

595. *Ad Luc.* 12, 11: *«Epicurus» inquis «dixit, quid tibi cum alieno?». Quod verum est meum est; perseverabo Epicurum tibi ingerere, ut isti qui in verba iurant nec quid dicatur aestimant sed a quo sciant quae optima sunt esse communia.* — Al leer este texto, podemos ver que Séneca pensaba, cuando lo escribía, en la publicación de las *Epístolas*. Por otra parte, este miembro de frase no debe haber sido añadido, pues forma cuerpo con la carta. De ello se deriva que, desde un comienzo, Séneca se dirigía, más allá de Lucilio, a un público más vasto: esos «plures» a los que quiere ser útil (*véase* pág. 226).

En el fondo de sí mismo, Séneca sabía bien que el odio de Tigelino y la debilidad de Nerón acabarían por dar cuenta de él. Tal vez muera antes de verse obligado a matarse, pero lo más probable es que sus enemigos se impongan sin darle tiempo para que alcance el término natural de su vida. Sin embargo, la sombra de la muerte que planea sobre él no lo entristece: «Son más, Lucilio, las cosas que nos atemorizan que las que nos atormentan, y sufrimos más a menudo por lo que imaginamos que por lo que sucede en la realidad».[596] «¡No seas desgraciado antes de tiempo!». En esta voluntad de impugnar todo temor, al igual que en la aceptación de lo inevitable, es donde reside en buena parte el secreto de la serenidad conquistada por Séneca. La *Epístola 13* es el comentario de esta actitud, que Séneca propone como un modelo para su amigo.[597] Es muy probable que esta epístola no esté muy alejada en el tiempo de las acusaciones lanzadas por Romano contra el filósofo. Si así fuese, tales expresiones adquirirían, bajo la pluma de Séneca, un valor particularmente preciso y conmovedor. Quien cede ante el miedo, dice, se parece a aquellos soldados a quienes enloqueció el polvo levantado por los rebaños, en su huida, y perdieron la batalla. Si, al contrario, se mira de frente el peligro, puede suceder que la amenaza recule, al menos durante un tiempo.[598] Y eso es lo que pensaba Séneca en aquel otoño del año 62.

596. *Ad Luc.* 13, 4: *plura sunt, Lucili, quae nos terrent quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus.*

597. *Ibid.* párr. 11: *multa intervenient quibus vicinum periculum vel prope admotum aut subsistat aut desinat aut in alienum caput transeat; incendium ad fugam patuit; quosdam molliter ruina deposuit; aliquando gladius ab ipsa cervice revocatus est; aliquis carnifici suo superstes fuit.* Séneca, que evidentemente piensa en sí mismo y en el peligro que corrió bajo Calígula, y quizá también en Sejano, abatido antes de haber llevado a cabo todos los crímenes que planeaba. La aplicación a Tigelino es muy seductora.

598. *Ibid.* 8, 9.

LOS ÚLTIMOS MESES

Entre finales del año 62 y comienzos del 63, la situación política seguía empeorando, pero no sin algunos retornos a la línea trazada por Séneca. El partido favorable a la diarquía se agrupó en torno a Trasea, pero se seguía considerando a Séneca como el inspirador de esta tendencia, que dominó la vida política del año 54. En su crédito, podemos poner una medida que fue adoptada probablemente hacia finales del 62, la designación de tres cónsules, uno de los cuales era el cuñado de Séneca, Pompeyo Paulino, para administrar los *vectigalia publica*.[599] Se puede pensar también que Trasea y Séneca (este último «entre bastidores») no fueron ajenos a la medida que prohibió las adopciones simuladas.[600]

Menos fácil de interpretar es el caso del cretense Claudio Timarco. En posesión sin duda del derecho de ciudadanía desde el reinado de Claudio, había adquirido en su provincia una influencia tal que se jactaba de tener en sus manos la reputación de los procónsules.[601] Trasea, que habló contra él, denunció «la nueva soberbia de los provinciales» y propuso mantener las prerrogativas del Senado. De hecho, toda una política acababa de ser puesta en cuestión. ¿Era necesario abrir más ampliamente el gobierno a la influencia de los orientales? Nerón, efectivamente, lo deseaba. El Senado, ya hostil a las medidas de Claudio, era consciente del peligro. En cualquier caso, la deliberación siguió sin efecto. Los cónsules se opusieron a la promulgación de un senado-consulto que prohibía a los consejos provinciales votar los agradecimientos a los gobernadores. Entonces intervino el Príncipe e hizo que se adoptara esta medida.[602]

Nerón da la impresión de haberse debatido entonces entre dos direcciones diferentes, según el juego de las influencias. Cuando na-

599. Tácito, *Ann.* XV, 18, 4.
600. *Id.*, *ibid.* XV, 19.
601. *Id.*, *ibid.* XV, 20 y ss.
602. *Id.*, *ibid.* XV, 20-22.

ció su hija, en Anzio, afirmó sus ambiciones dinásticas, prohibiendo a Trasea acudir a presentarle sus felicitaciones. Luego, cuando la recién nacida murió, dos meses después, Nerón hizo saber a Séneca «que se había reconciliado con Trasea».[603] El episodio nos ilustra sobre la situación real de Séneca y, quizá también, sobre los sentimientos de Nerón. Este, como era habitual en él, dudaba: solo gradualmente iba cediendo a las presiones de Tigelino y su partido, y solo con pesar, al menos aparentemente, se desprendía de su viejo maestro. Y su duplicidad no era más que la consecuencia de sus incertidumbres. Mientras, por una parte, se aproximaba a Séneca y a Trasea, al menos en apariencia, obedecía, por otra parte, en lo que se refería a los problemas de Armenia, las consignas de Tigelino. El consejo —donde ya no se sentaba Séneca— decidió entrar activamente en la guerra, cuando una carta de Vologeso planteó directamente la cuestión.[604] Y eso significaba traicionar la política «augustiana» de la que Séneca se había vuelto el defensor.[605]

Pero, en el último momento, fue la política de Séneca la que prevaleció. Como Corbulón era considerado, desde hacía tanto tiempo, el instrumento de la política pacífica de Roma, los partos se dirigieron espontáneamente a él, y Tiridates propuso ir a Roma para pedir a Nerón que le diese la corona con sus propias manos. Era el resultado del gran pensamiento imperial, que Séneca había concebido desde el 54, y que tendía a convertir al *imperator* romano en el *Cosmocrator* universalmente reconocido.[606] Es sabido que esta iniciativa del rey desembocó en la que fue llamada la iniciación de Nerón, y que fue más bien, en realidad, la consagración del emperador romano como soberano de los otros reyes. Este clamoroso éxito de lo que parece haber sido una idea de Séneca no habría de sobrevenir más que después de su muerte.

603. *Id.*, *ibid.* XV, 23, 8-9.
604. *Id.*, *ibid.* XV, 24-25.
605. *Véanse* págs. 149 y ss.
606. *Véanse* págs. 119 y ss.

Mientras Tiridates se ponía de viaje hacia Roma, Tigelino conseguía varias ventajas importantes. Nerón dejó Roma para hacerse aplaudir en Nápoles, la ciudad griega por excelencia. Un pasaje de Suetonio permite imaginar de qué género fueron las exhibiciones a las que se entregó en esa ciudad,[607] más apta que ninguna otra, en Italia, para reconocer y saludar al Nerón-Apolo. Es significativo también que algunos alejandrinos se unieran a los napolitanos en este culto rendido al emperador cantor y citaredo. Nerón desbordaba aquí las intenciones de Séneca, y proponía fundar la teología de su poder más en la devoción de las multitudes orientales que en la *fides* romana. El viaje a Nápoles debía ser el preludio a un viaje a Grecia. Pero, en el momento de partir, Nerón renunció a hacerlo: nefastos presagios se produjeron en el templo de Vesta, adonde se había trasladado despidiéndose de los santuarios romanos.[608] Visiblemente, la mente del Príncipe estaba profundamente aturdida. Tigelino lo mantenía en el temor. Se dio muerte a Torcuato Silano, uno de los descendientes de Augusto, o más bien fue constreñido al suicidio.[609]

Tácito dice, además, que la mente del Príncipe estaba «obsesionada por imaginaciones orientales y, sobre todo, egipcias»:[610] se retomaron entonces fiestas parecidas a las de la Naumaquia (del 57), en esta ocasión por instigación de Tigelino.[611] En ellas se encuentran rasgos característicos de los ritos del «*Genius*», traducidos al modo «egiptizante».[612] Tigelino reanudaba lo que Séneca había querido,

607. Suetonio, *Nero* 20, 3 ss.

608. Aquí, la cronología exacta de los acontecimientos es oscura. Debería resultar del cotejo entre Suetonio, *Nero* 19, y Tácito, *Ann.* XV, 36. ¿En qué período se plantea la estancia en Benevento?

609. Tácito, *Ann.* XV, 35.

610. Tácito, *Ann.* XV, 36, 1: *provincias Orientis, maxime Aegyptum, secretis imaginationibus agitans*.

611. Las fiestas ya no se desarrollaron en la Naumaquia de Augusto, sino en el *Stagnum Agrippae*, en el Campo de Marte (Tácito, *Ann.* XV, 37). Son, por tanto, distintas de las que se ofrecieron en la primavera del 64 (*véase* pág. 220).

612. *Véase* pág. 196, n. 492.

o tolerado, cerca de cinco años antes. Se utilizaban así, para actuar sobre el espíritu del Príncipe, y contra Séneca, esta vez, los mismos medios que entonces habían servido.

Durante este período, Séneca viaja. Lo encontramos en la Campania, donde visita la villa de Escipión el Africano, en Liternо.[613] Abandonando Roma y esa parodia de lo que habían sido sus intenciones políticas, se interesaba por los nuevos métodos para el cultivo de los olivos y las habas. Fue entretanto cuando se produjo el incendio de Roma. Es asombroso, desde luego, que este acontecimiento no haya sido mencionado en la correspondencia con Lucilio, y los comentadores han imaginado diferentes explicaciones de este silencio: unos alegan el peligro que el filósofo habría corrido al hacer la más mínima alusión a la catástrofe, de la que la voz pública, dicen, responsabilizaba a Nerón; otros piensan que Lucilio se encontraba entonces con su amigo. También se puede admitir que no poseemos todas las epístolas escritas entonces, o, más verosímilmente, la totalidad de cada epístola, habiendo Séneca conservado para la publicación solo cuanto tenía relación directa con la guía moral. Sin embargo, no se puede pasar por alto que la *Epístola 90* —que debe fecharse, si se acepta el esquema cronológico generalmente admitido, hacia finales del mes de julio del 64, y sabemos que el incendio duró del 19 al 27 julio de aquel año— contiene una declamación sobre los peligros que corren los habitantes de las ciudades modernas, con sus hacinamientos inhumanos.[614]

Poco más tarde, a propósito del incendio que destruyó Lyon en una sola noche, Séneca se limitará a recordar una frase de Timágenes, el historiador alejandrino que había conocido la esclavitud a Roma, y que, enemigo de la Urbe, declaró que los incendios que periódicamente la devastaban le producían pesar por la única razón de que sabía que resurgiría de las cenizas aún más bella que antes. En el momento en que Séneca escribía esta *Epístola 91*, Nerón había

613. *Ad Luc.* 86.

614. *Ad Luc.* 90, 43, con la *sententia*: *nunc magna pars nostri metus tecta sunt.*

comenzado ya a adoptar las primeras medidas para modernizar la ciudad y reconstruirla más magnífica y más segura. ¿Qué pensar de una misteriosa frase de Tácito según la cual Séneca, para evitar participar en los sacrilegios —es decir, en la incautación de las ofrendas, en los templos, para la reconstrucción de la ciudad—, rogó que se le permitiera retirarse a un campo alejado y se fingió enfermo? Se dice incluso, añade Tácito, que Nerón quiso hacerlo envenenar y que solo por azar evitó la muerte, ya que su alimentación apenas consistía en otra cosa que fruta y agua de manantial.[615] Este relato es, por sí mismo, bastante inverosímil. Séneca no tenía ya ninguna función oficial; ¿cómo podía verse mezclado en la incautación de los exvotos sagrados? Y sabemos que, desde el año precedente, no se privaba de efectuar viajes por Italia, especialmente a la Campania, y ciertamente, durante estos períodos, no se presentaba en la corte. ¿Acaso Nerón podía haberle pedido que apoyase con su autoridad algunas medidas adoptadas después del incendio de Roma? Nada permite afirmarlo, y probablemente sea necesario poner este capítulo de Tácito en el número de las leyendas torpemente tomadas de una fuente poco digna de crédito.

En cualquier caso, se acercaba el momento en que se iba a producir la catástrofe tiempo antes prevista por el filósofo. Nerón, cada vez más alejado de quienes, al inicio de su reinado, habían sido sus mejores defensores, se mostraba como un tirano peligroso, dispuesto a lanzarse, contrariamente a la tradición augustiana, a todas las aventuras políticas, tanto en el interior como en el exterior. La tentativa emprendida por Séneca para conferirle una nueva legitimidad, para convertirlo en un *Cosmocrator* divino, se volvía finalmente contra el Príncipe que, en una materia tan delicada, no había sabido conservar la mesura indispensable. Nerón no se había preocupado, como Augusto y Tiberio, de ofrecer rostros diferentes en las provincias orientales y en el Senado romano. Por eso la aristocracia, sobre la que reposaba en buena parte, a fin de cuentas, la administración del Imperio, no apo-

615. Tácito, *Ann.* XV, 45.

yaba ya al «Nuevo Apolo», al «Nuevo Horus», que aprovechaba el desastre nacional para afirmar, más insolentemente que nunca, su destino solar, poniendo en marcha la Casa de Oro. Vemos producirse una especie de fractura en la imagen del principado que Séneca había querido diseñar: Nerón ya no es, a los ojos de los senadores estoicizantes, el depositario de la *sapientia*, de la virtud que debe poseer todo jefe de Estado, si quiere gobernar según la Razón. Una concepción «filosófica» del Príncipe está naciendo, que, en contraste con Nerón, se consolidará plenamente con Trajano: es la que anima, de un modo confuso, a los conjurados que se propusieron entonces poner fin al reinado del «escandaloso» Nerón, para sustituirlo por Pisón.

Si tal era el propósito de los conjurados, es necesario admitir que la elección de Pisón se muestra como bastante infausta. Pero, detrás de Pisón, se vislumbra la silueta de Séneca. Las circunstancias de la conjura nos son demasiado mal conocidas para que podamos decidir si Séneca participó afectivamente en ella, si estaba informado, si la auspició o si estaba dispuesto, en caso de éxito, a aceptar un cargo de poder. Podemos pensar que no ignorase lo que se tramaba: conservaba demasiados amigos como para no percibir algunos ecos de una empresa que parece no haber permanecido demasiado secreta. Más problemático es si hubiera aceptado reanudar una carrera política, al servicio de una aristocracia victoriosa. ¿Acaso estuvo a punto de jugar el papel que desempeñaría Nerva una veintena de años más tarde? ¿Habría podido también llevar a buen puerto lo que fue la tentativa abortada de Galba? En cualquier caso, los acontecimientos no lo permitieron. Sabemos cómo Nerón, a partir de la sola denuncia de Antonio Natal, y probablemente bajo la instigación de Popea y de Tigelino, que estaban entonces a su lado, envió a su viejo maestro la orden de morir. Una orden que Séneca esperaba desde hacía tiempo, y que no lo sorprendió en absoluto.

Tácito relató, de la mejor manera posible, cómo fue esta muerte de Séneca. Lamentablemente, no creyó oportuno dar cuenta de las últimas páginas que el filósofo dictó entonces a sus secretarios, y que en la actualidad están perdidas. Perdidas también están las últimas

epístolas de Lucilio, que se compusieron durante el invierno del 64 y los primeros meses del 65. No habríamos sin duda encontrado más alusiones directas a los acontecimientos de la época de las que contenían las epístolas que se han conservado a los hechos que marcaron el verano y el otoño del 64. Estas epístolas, enteramente dedicadas a problemas de filosofía teórica, están más alejadas que las del 62 y el 63 de las preocupaciones cotidianas, como si Séneca se hubiese ido desapegando cada vez más de la vida para sumergirse íntegramente en el pensamiento puro, en el momento en que estaba dedicado a la redacción del *Libro de filosofía moral*.

SÉNECA Y LA POLÍTICA

En la historia de Roma, la muerte de Séneca fue un acontecimiento muy importante, que rompió los últimos lazos de Nerón con el pasado: a partir de esos días de abril del 65, el régimen se inclinó abiertamente por la «tiranía» y el Príncipe, más aislado que nunca, se hundió en sus sueños.

En un estudio brillante, que data de 1950, pero que solo ha sido publicado recientemente,[616] Arnaldo Momigliano se planteó el problema de las relaciones que unen el pensamiento filosófico de Séneca con su acción política. Acepta sin dificultades que, por su nacimiento y también por su propia naturaleza, Séneca estuviese destinado a la acción: «la ambición política estaba en su familia, y él tenía su parte... No fue por error o por casualidad que se convirtió en ministro de Nerón y cónsul...».[617] Desde luego, Séneca quiso ser lo que fue, y lo consiguió a pesar de todas las dificultades y todos los obstáculos: su

616. A. Momigliano, «Seneca between political and contemplative Life», en *Quarto contributo alla Storia degli Studi classici e del mondo antico*, Roma, 1969, págs. 239-256, con esta nota preliminar: «they (those lectures) represent my point of view of 1950, not of 1968».

617. *Ibid.*, pág. 243.

salud, ante todo, y luego la hostilidad de Calígula, las intrigas de las facciones opuestas, el exilio, y, finalmente, los celos y las traiciones del Príncipe al que había formado. A veces Séneca deseó la acción, a veces se resignó a ella, a veces dejó incluso de creer que podía actuar. Nunca dudó, por lo que parece, del sentimiento de tener una vocación política. Pero tampoco nunca la realización de esa vocación entró en conflicto con sus convicciones estoicas ni contradijo los desarrollos de su pensamiento teórico.

A. Momigliano, al contrario, cree percibir una contradicción total en Séneca entre la acción y la contemplación, entre la vida del político y la del filósofo.[618] Ahora bien, hemos creído verificar que el estoicismo había proporcionado a Séneca los principios de su conducta política, en la medida en que una doctrina filosófica puede servir de regla en la práctica cotidiana. No hay en ello nada que deba extrañarnos. El estoicismo siempre ha sido una doctrina de la acción política: el sabio no puede realizarse plenamente sino en su naturaleza de ser social. Si las circunstancias, en el pasado, no habían permitido siempre a los discípulos de Zenón realizar este programa de la secta, tampoco habían renunciado nunca a hacerlo, y en Roma menos que en ningún otro lado. Nacido en un estado monárquico, el estoicismo se había adaptado admirablemente tanto a las necesidades de este régimen como a las de la República aristocrática que lo había acogido de ese modo tan completo en Roma. Y fue así como, por un insospechado capricho de la Fortuna, se produjeron, con el principado, condiciones que recordaban la época de los orígenes y, al mismo tiempo, la República ciceroniana. El favor de Agripina, instrumento ciertamente inconsciente de este verdadero milagro, permitía inaugurar una experiencia político-filosófica esperada desde hacía tiempo. Séneca no podía dejarla escapar, y eso nos parece una motivación suficiente para su comportamiento al retorno del exilio y en los años que siguieron.

618. *Ibid.*, pág. 244: «Seneca may well symbolize the moment in which politics are beginning to appear incompatible with a life according to philosophy».

No solo se encuentra en Séneca, entonces, esta presencia política del estoicismo. La encontramos también en Trasea, que se esfuerza por convertirse en un nuevo Catón. Y Trasea no era más que el jefe de filas de toda una fracción numerosa del Senado. Pero, en Séneca, esa presencia revistió una importancia especial. Por la experiencia personal que había adquirido de los problemas planteados por las provincias orientales, y muy particularmente de Egipto, por su amistad con «especialistas» como Balbilo y Cheremón, estaba preparado para abrir el pensamiento político romano a las corrientes cuya existencia podemos vislumbrar, por ejemplo en Alejandría. Bajo esta perspectiva, no nos parece exacto considerar el tratado *Sobre la clemencia*, como hace Momigliano, como «un paréntesis casi desdeñable en el pensamiento de Séneca» y «un escrito puramente de circunstancias».[619] Al contrario, nos pareció que este tratado, en el cual el más auténtico pensamiento estoico acompaña las especulaciones sobre la naturaleza efectiva del poder monárquico —que era, en Roma, un dato de hecho— es un escrito de gran alcance, que contiene un programa de gobierno y, en germen, lo que se convertirá en la teología del poder imperial. Los contemporáneos pudieron, o quisieron, engañarse, y considerar como lugares comunes sin importancia la definición que se encuentra ahí de las relaciones entre el Príncipe y los ciudadanos: a la luz de la ulterior evolución del principado, es imposible compartir este desdén. Tácito nos informa, por otra parte, que la palabra «clemencia» sirvió como *leitmotiv* a la propaganda gubernamental durante los primeros años del reinado. Es cierto que la atribución al Príncipe de una de las virtudes cardinales del estoicismo fue, por parte de Séneca, un acto calculado. Este movimiento había sido iniciado en la época de Augusto, con el *clupeus virtutis*, pero lo que había sido entonces un homenaje ocasional se erige aquí en sistema. El nuevo principado, que nace durante el *quinquennium Neronis*, para padecer después del declive de Séneca

619. *Ibid.*, pág. 251: «an almost ineffectual parenthesis in Seneca's thought... an occasional piece of writing».

un eclipse casi total, se funda en un postulado: que el Príncipe gobierna en nombre de la Virtud, es decir, de su excelencia moral y de la rectitud de su razón. No tenemos el derecho de pensar que la filosofía se confina en un mundo aparte: al contrario, impregna más que nunca la vida política, y da forma a la reflexión sobre el poder que tiende entonces a poner en cuestión los fundamentos del Estado. Séneca percibió plenamente la urgencia de esos problemas y su naturaleza espiritual. La filosofía estoica aportaba una solución. Él intentó aplicarla todo cuanto le fue posible. Sería injusto decir que su «ministerio» se saldó con un fracaso. Cuando leemos el *Panegírico* de Plinio, los recuerdos de Séneca nos aportan la prueba de que su pensamiento se mantenía vivo. Los conceptos heredados por la escuela, que él puso en circulación, conservaban toda su eficacia, y nos equivocaríamos si viéramos en ellos una tradición puramente retórica. El principado de Trajano fue, en una medida apreciable, heredero del que Séneca había querido instaurar bajo Nerón. Séneca marcó con una impronta profunda la historia de las ideas políticas en Roma, y eso, ante todo, porque fue un estoico, porque fue, como hombre de Estado, fiel a sus convicciones filosóficas, en una época en que sus pares estaban mejor preparados que nosotros para comprender su lenguaje y, en su mayoría, para compartir su ideal.

SEGUNDA PARTE

UN FILÓSOFO ALEJADO DE LA ESCUELA

Quintiliano emitió un juicio sobre Séneca que ha quedado vinculado a la obra del filósofo y ha inspirado con mucha frecuencia a los críticos modernos: «en filosofía —dice Quintiliano— dio prueba de una insuficiente exactitud, pero sobresalió, sin embargo, en la censura de los vicios».[1] Se ha deducido de este juicio que la cultura filosófica de Séneca contenía lagunas, que había sido adquirida apresuradamente, gracias a manuales o compendios doxográficos, y solo presentaba las apariencias de un verdadero conocimiento de la filosofía.

Quintiliano, que a su vez no era un filósofo profesional, se dejó quizá engañar por algunas fórmulas de las *Epístolas morales a Lucilio*, en que Séneca ridiculiza a la gente que reclama a la filosofía una cultura de la inteligencia y no del alma, y transforma este conocimiento en vana curiosidad.[2] Quizá también pensaba en las discusiones en las que Séneca afectaba conceder poca importancia a los aspectos técnicos y a la parte teórica de las doctrinas.[3] En cualquier caso, Quintiliano se sentía autorizado para declarar que Séneca no era un experto. Esto es, al mismo tiempo, verdadero y profundamente injusto. Séne-

1. *Inst. orat.* X, 1, 129: *in philosophia parum diligens, egregius tamen vitiorum insectator*.

2. *Ad Luc.* 108, 23: *sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare non vivere, aliquid discentium qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit facta philologia est*.

3. Por ejemplo, lo que concierne a la doctrina de los «corporales» (σώματα), *Ad Luc.* 117, 1 y ss.

ca, como hemos dicho,[4] no pretendía encerrar su propio pensamiento dentro de los límites de la escuela: Quintiliano no tiene apenas otro horizonte que este, enseña a otros las vías de la acción, es un *umbraticus*. Séneca, por su parte, es ante todo un hombre de acción, y eso lo autoriza —o lo incita— a pronunciar juicios severos sobre la filosofía que no tiene otro fin que ella misma. Lo cual no significa de ninguna manera que ignore sus recursos y que, en el curso de su vida, no haya encontrado un apoyo constante en la lectura y en la meditación de las obras más técnicas. Por eso, y aunque sea una tarea muy difícil, es indispensable intentar discernir, en la obra que conservamos, la parte y el papel que corresponde a la filosofía escolar, es decir, la que enseñaban los profesionales, el grado de conocimiento que Séneca podía tener de ella, y su adhesión a las proposiciones, a los postulados y a las tesis del estoicismo, de Zenón a Panecio y a Posidonio, e incluso a los más recientes doctores del Pórtico. El presente estudio no es una investigación de las fuentes, en el sentido en que este término se entiende habitualmente. Séneca, como esperamos demostrar, raramente se limita a repetir lo que otros han dicho antes que él. Su propio pensamiento es autónomo, y quiere serlo; pretende constituir, por sí mismo, una filosofía, es decir, una visión del mundo coherente y estructurada. En este sentido, representa un momento muy determinado de la historia de la filosofía romana, entre Cicerón y Epicteto. Y es, a su vez, la historia de este pensamiento, y su desarrollo, lo que querríamos intentar ahora reconstruir.

LOS AÑOS DE FORMACIÓN

Hemos recordado que fue Sotión —que, al decir de san Jerónimo, tuvo su momento de gloria en Roma el año 13 d.C.—[5] quien, al pa-

4. *Véanse* págs. 10 y ss.

5. *Véase* pág. 62. San Jerónimo, *Crónica*: *Sotio, philosophus Alexandrinus, praeceptor Senecae, clarus habetur* (año 13).

recer, le reveló a Séneca la filosofía. También expusimos las razones que permiten pensar que esta enseñanza le fue impartida a Séneca hacia el 17 d.C., cuando el joven todavía no había cumplido los diecisiete años. El contenido preciso de la filosofía de Sosión se nos escapa. Hemos mencionado su pitagorismo difuso, cuya demostración «científica»[6] intentaba presentar mediante nuevos argumentos de su invención. No es en absoluto cierto, como a veces se sostiene, que Sosión haya pertenecido a la escuela de los Sextios. Séneca, es verdad, lo muestra en el acto de comentar ante sus alumnos las tesis de Sextio Padre sobre la necesidad de evitar toda alimentación cárnica, pero Sosión no las adoptaba sin variaciones. Al prohibir a sus discípulos comer carne de animales, Sextio quería preservarles del hábito de la crueldad y añadía que este alimento era contrario a la salud: eran argumentos de médico y de moralista. Sosión, al contrario, sin dejar de adoptar el mismo régimen, lo justificaba con la doctrina de Pitágoras. Si la posición de Sextio Padre era compatible con el estoicismo, la de Sosión se alejaba más. Su teoría de los ciclos, por los que pasan todas las cosas en la Naturaleza, tanto los astros como las almas, recuerda mucho más al platonismo que a la doctrina de Zenón.

Aproximadamente hacia el tiempo en que descubría la filosofía gracias a las lecciones de Sosión, o quizá un poco después, Séneca se convirtió en el oyente apasionado de un verdadero estoico, Átalo.[7]

6. *Véase Ad Luc.* 108, 17 y ss.: *haec cum exposuisset Sotion et implesset argumentis suis.*

7. *Ad Luc.* 108, 3: *haec nobis praecipere Attalum memini, cum scholam ejus obsideremus et primi veniremus et novissimi exiremus, ambulantem quoque illum ad aliquas disputationes evocaremus...* Por lo que respecta a la cronología (¿Fue Séneca oyente de Sosión antes que de Átalo, o al mismo tiempo, o después?), los indicios concluyentes son pocos. Destaquemos que Séneca, si renunció a los preceptos alimentarios de Sosión, siguió siendo fiel a los de Átalo (*Ad Luc.* 108, 13 y ss., 15). Tenemos la impresión de que la enseñanza de Átalo siguió a la de Sosión, para Séneca, y marcó la segunda fase de su iniciación filosófica: la renuncia a los preceptos de austeridad dispensados por Átalo se debió no a las amenazas del 19, sino a las necesidades de la vida en sociedad (*Ad Luc.* 108, 15: *ad civitatis vitam reductus*

Aparentemente, dejó en el espíritu de Séneca una impresión más profunda o, al menos, recuerdos más precisos. Mientras que, en la obra conservada, solo encontramos solo dos alusiones explícitas a Sotión, cuyo nombre no se pronuncia en el *De ira*, a pesar de haber compuesto un tratado sobre la cólera,[8] las citas de Átalo son mucho más numerosas y se extienden desde las *Cuestiones naturales*[9] hasta las *Epístolas morales a Lucilio*,[10] y nos permiten entrever algunos elementos de su doctrina.

Átalo no parece haber pertenecido a la escuela de Sextio. Apela al estoicismo (cosa que no hacía Sextio Padre).[11] Su nombre nos permite conjeturar una procedencia oriental, quizá de Pérgamo, lo que explicaría su pertenencia filosófica, ya que Pérgamo era una de las metrópolis del estoicismo.[12] Enemigo, como había sido antaño su compatriota Atenodoro Cordilión, del intelectualismo excesivo, pretendía que un espíritu demasiado lleno se distiende, a la manera de un odre, y pierde su vigor.[13] Según él, la ciencia no debía venir sino después de la formación moral, porque solo entonces el conocimiento no amenaza con irritar al alma.

No tenemos suficiente información sobre su posición a propósito de los grandes problemas teóricos del estoicismo, pero podemos ha-

---

ex bene coeptis pauca servavi). Este retorno es el comienzo de la vida política, el vigintivirato, etc., después de que Séneca tomara la toga viril. La enseñanza de Átalo habría sido escuchada, pues por Séneca en el 19 o en el 20 d.C. Átalo fue expulsado por instigación de Sejano (Séneca el Rétor, *Suasor.* 2, 12); es decir, entre el 16 y el 31; pero después del 25, aproximadamente, Séneca estaba en Egipto.

8. Diels, *Doxogr.* 256. *Véase* P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung auf ihre Quellen untersucht, I, Die Theorie des Zorns*, Berlín, 1914.

9. II, 50, 1; 48, 1.

10. 9, 7; 63, 5; 67, 15; 72, 8; 81, 22; 108, 3; 13, 15-23; 110, 14-20.

11. *Ad Luc.* 67, 15: *Attalus Stoicus dicere solebat*... Sobre la negativa de Sextio a considerarse estoico, *Ad Luc.*, 64, 2; y pág. 253.

12. Diógenes, L. VII, 34. Se sabe que Atenodoro Cordilión había sido bibliotecario en Pérgamo, donde existía una colección especialmente rica de obras estoicas.

13. *Ad Luc.* 108, 2.

cernos alguna idea. Sabemos, por ejemplo, que Átalo creía en la adivinación y había hecho un estudio especial de los presagios que era posible extraer del rayo, los relámpagos y los truenos. Séneca nos dice que había propuesto una nueva clasificación de estos fenómenos, desde el punto de vista de su valor profético, esforzándose por conciliar los datos de la ciencia griega con los de la aruspicina etrusca.[14] Es cierto que, en este tratado, Átalo se mostraba en acuerdo con la doctrina de Posidonio, tal como es posible reconstruirla, bien que mal. Como Posidonio, acepta la idea de que el trueno es un fenómeno de orden físico, que, en algunos casos, puede estar desprovisto de significado, en otros concierne a hechos diferentes de los que les interesan a los humanos, y aun en otros se aplica a las series humanas. Así se explicaba la adivinación al tiempo que se conciliaba su existencia con el *Fatum*.[15] La función de Átalo parece pues haber consistido en llevar más lejos las concepciones posidonianas adaptándolas a las exigencias de la práctica.

Del mismo modo, Átalo retoma la reflexión de Hecatón sobre la amistad. Como Hecatón, hace entrar en juego, en la amistad, el elemento afectivo, que el estoicismo más ortodoxo tiende a eliminar. Para él, la ganancia de un amigo es una cosa grata, y el recuerdo de un amigo difunto está mezclado de amargura. Séneca no aprueba esta concesión a la afectividad,[16] pero probablemente se trata en él de una reacción de su edad madura, y el resultado de su experiencia. Porque, como sabemos por sus propias confidencias en la misma epístola, la pérdida de sus amigos le había hecho sufrir cruelmente, cosa que se reprocha como una debilidad imperdonable.[17] En cualquier caso, Átalo se había interesado evidentemente por la función

14. Séneca, *Qu. Nat.* II, 48, 2; 50, 1.

15. Sobre la doctrina posidoniana de la adivinación, *véase* M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*..., París, 1964.

16. *Ad Luc.* 9, 7; 63, 5-6; *ibid.* § 7: *Ego non idem sentio: mihi amicorum defunctorum cogitatio dulcis ac blanda est; habui enim illos tamquam amissurus, amisi tamquam habeam.*

17. *Ad Luc.* 63, 14.

de la afectividad y, por consiguiente, del placer en la vida moral. Y eso lo había llevado, en ciertos puntos, a una posición bastante próxima al epicureísmo, como hace tiempo hizo observar Usener.[18]

Como Epicuro, Átalo puso en guardia a su discípulo contra el mayor peligro, quizá, del placer, la verdadera contradicción interna que tiende a destruirlo: recurre para eso a la imagen del perro que atrapa con avidez todos los pedazos que se le arrojan y los traga tan rápido que no puede experimentar ningún placer positivo. El sabio, al contrario, está satisfecho en todo momento, es *plenus* (pensamos en el *conviva satur* de Lucrecio), y no concede nada a la esperanza. Esta toma de posesión, este descubrimiento del instante en su plenitud es una de las intuiciones fundamentales del epicureísmo. Y la crítica del placer «en movimiento» es aceptada precisamente por Epicuro, que, al oponerle el placer «en reposo», espera poder eludir los argumentos clásicos dirigidos contra cualquier tentativa de erigir el placer como Bien absoluto. En esta perspectiva, comprendemos mejor las exhortaciones de Átalo a sus jóvenes oyentes, cuando les mostraba los peligros del placer en todas sus formas.[19] Su objetivo era sobre todo una crítica del deseo, al ser la insatisfacción una de las desgracias fundamentales del alma humana.[20] Sin embargo, Átalo se distancia de Epicuro cuando concluye que «es vergonzoso apoyar la felicidad en el oro y la plata, e igualmente vergonzoso apoyarla en el agua y la polenta».[21] El verdadero y último valor reside en la «libertad», es decir, en la independencia absoluta del ser: ¿qué importa que nuestras necesidades sean escasas —y pequeños nuestros deseos— si incluso ese poco nos es negado? En último análisis, Átalo sigue siendo un estoico, y solo pide al epicureísmo un rodeo para

18. Epicurea, pág. LVII. *Véase*, también, R. Schottlaender, «Epikureisches bei Seneca», in *Philologus*, XLIV, 1955, págs. 133-148.

19. *Ad Luc.* 108, 13 y ss.

20. *Ad Luc.* 110, 14 y ss.

21. *Ad Luc.* 110, 19: *turpe est beatam vitam in auro et argento reponere, aeque turpe in aqua et polenta*. Átalo sostiene aquí, como puede verse, contra Epicuro, la teoría puramente estoica de los «indiferentes».

mejor alcanzar su meta, que es el descubrimiento de la αὐτάρκεια. Se esboza ya una de las ideas mayores que animarán el pensamiento de Séneca: la idea de que la muerte es el medio supremo de liberación. «El hambre acaba con el hambre», decía Átalo,[22] fórmula que anunciaba el elogio de la muerte contenido en la *Consolación a Marcia*[23] y que se desarrollará en varias ocasiones tanto en las *Epístolas morales a Lucilio*[24] como en el *De providentia*. Mantenerse completamente al abrigo de los golpes de la Fortuna es ya la exigencia que formulará el *De vita beata* y que retomará, en su crítica del hedonismo, bajo todas sus formas, el mismo razonamiento atribuido por Séneca a Átalo.[25] Quien consiga sustraerse a los golpes de la Fortuna será igual a Júpiter. No puede ponerse en duda que esta *sententia* de Átalo contiene una evocación ciertamente consciente de las máximas cínicas.[26] Pero ¿acaso no es el cinismo una de las fuentes del estoicismo? Átalo retomaba por su propia cuenta las paradojas de Zenón, y precisamente las que venían de Diógenes. Se llamaba «rey»,[27] y Séneca pensaba entonces que su maestro era más que un rey, porque tenía el poder de censurar a los reyes. De un modo bastante curioso,

22. *Ibid.*: *famen fames finit*.

23. 20, 1 y ss.: *o ignarum malorum suorum, quibus non mors ut optimum inventum naturae laudatur expetaturque...* y la sentencia en el párr. 3: *non est molestum servire ubi, si dominii pertaesum est, licet uno gradu ad libertatem transire*.

24. Por ejemplo, *Epístola* 24, 11, y 51.; 26, 10: *qui mori didicit servire dedidicit*, etc.

25. *Ad Luc.* 110, 20: *liber est autem non in quem parum licet Fortunae, sed in quem nihil. Véase De vita beata*, 16.

26. *Ibid.*: *ita est: nihil desideres oportet si vis Iovem provocare nihil desiderantem*. Encontramos una idea análoga, expresada casi en los mismos términos, en Sextio Padre; *véase* pág. 253 n. 40. La pertenencia estoica, destacada por I. Lana, «*Sextiorum nova et Roma roboris secta*», en Rific 1953, pág. 2, que compara con Crisipo, en *SVF* III, 246, no excluye la afinidad con la doctrina cínica (*Véase*, por ej., Dióg. L., VI, 109, y las consideraciones de Diógenes, quien declara que «lo propio de los dioses es no tener necesidad de nada», y «quienes se les parecen no tienen necesidad de casi nada».

27. *Ad Luc.*, 108, 13; *ipse regem se esse dicebat*.

Átalo enseñaba al Séneca adolescente una doctrina que, remontándose a los tiempos en que Diógenes lanzaba sus insolencias a los poderosos de este mundo y en que Zenón se volvía el muy libre consejero de Antígono Gónatas, lo preparaba para convertirse en el ministro de Nerón.

Además, Átalo se había ocupado, aparentemente, de un problema moral ya tratado por Crisipo y retomado por Hecatón: el del «reconocimiento» (*gratia*). Séneca refiere, en efecto, una máxima suya: «La propia maldad sorbe la mayor parte de su veneno»,[28] y la aplica al caso de la ingratitud. Encontramos así la noción de «*commendatio*» (οἰκείωσις), el deber natural de la benevolencia, que es uno de los fundamentos de todo el sistema: la *malitia*, en la medida en que es el rechazo a conceder al otro esa benevolencia que la Naturaleza inspira a todo ser humano hacia los demás seres humanos,[29] tiende a contradecir nuestra propia naturaleza y, por único motivo, al destruirla, es una causa de desventura. El ingrato, es decir, el «malo», comete una especie de suicidio y envenena la propia vida.

Esta es, si no la misma doctrina de Átalo, que en su conjunto se nos escapa, al menos el esbozo, lamentablemente fragmentario, de lo que fueron su pensamiento y su enseñanza. Si este pensamiento se presenta como muy próximo al de Séneca, en puntos esenciales, eso puede deberse, sin duda, a que nuestra fuente es precisamente el mismo Séneca, que de las lecciones de su maestro retiene aquello que refuerza sus propias tesis. Pero es mucho más probable que hayan sido estas lecciones las que lo encaminaran hacia el camino que él mismo siguió. Átalo se dedicaba, al parecer, a una parenética esencialmente dirigida a la acción. Decía a sus alumnos que cualquier contacto con la filosofía debía volverles mejores, «o más sanos o más sanables».[30] Pero eso no quiere decir que no poseyese un conoci-

28. *Ad Luc.* 81, 22: *quemadmodum Attalus noster dicere solebat, «malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit».*

29. *Véase*, por ej., Cicerón, *De fin.* III, XIX, 63.

30. *Ad Luc.* 108, 4. *Véase* pág. 245, n. 6.

miento preciso de las obras estoicas. Hemos visto que había leído, efectivamente, a Hecatón y a Crisipo, y también a Posidonio. Y meditó sobre las condiciones de la sociedad humana y se interesó, sobre todo, por los fundamentos psicológicos de la vida interior: mecanismo del deseo, dialéctica y ascesis del desapego, conquista de la libertad «*in mente*». Por eso, Átalo no dudaba en acoger como beneficios los rigores de la Fortuna. Decía: «prefiero que la fortuna me retenga en sus campamentos más bien que entre sus delicias. Sufro tortura, pero con firmeza; está bien. Sufro la muerte, pero con firmeza; está bien».[31] En esto, pertenece menos al estoicismo en general que al estoicismo romano. Podemos estar seguros de que su enseñanza aportó al joven Séneca lo fundamental de una tradición filosófica que, sin solución de continuidad, se extiende desde Zenón hasta los contemporáneos de Tiberio. Señalemos, finalmente, que todas las citas de Átalo se encuentran en las obras de vejez de Séneca y, especialmente, en las *Epístolas morales a Lucilio*, como si, en el momento en que la reflexión del filósofo intenta profundizar y alcanzar la plena conciencia de sí misma, le viniese a la mente la enseñanza de su viejo maestro, más vivaz y presente que nunca, quizá porque había sido él quien proporcionara, desde el principio, las orientaciones fundamentales.

Fue por otro de sus maestros, Papirio Fabiano, como Séneca se volvió discípulo indirecto de los Sextios. Sextio Padre era un romano de bastante buena familia, tanto que César había pensado ofrecerle el derecho de realizar la carrera senatorial,[32] un honor que Sextio declinó porque prefería dedicarse enteramente a la filosofía. Pero este episodio nos informa, de una manera aproximada, sobre las fechas de su vida. Si César le ofreció el laticlave, Sextio no podía tener menos de veinticinco años en el 44 a. C., que es la fecha más tardía posible. Incluso debía de tener una edad más avanzada, y no podía

31. *Ad Luc.* 67, 15.

32. *Ad Luc.* 98, 13. Sobre la escuela de Sextio, *véase* el art. de I. Lana, citado en pág. 249, n. 26.

haber nacido después del 70/69 a. C. Era un poco mayor que Virgilio, y más joven que César y Cicerón. Séneca no pudo, por tanto, conocerlo personalmente,[33] y fue por mediación de Papirio Fabiano y Soción como se inició originariamente en su doctrina; pero le siguió pareciendo suficientemente interesante para que, en la época de las *Epístolas morales a Lucilio*, siga ocupándose en leer sus obras, y es gracias a Séneca que nos han sido transmitidas las pocas precisiones que poseemos sobre su pensamiento.

Sextio enseñaba y escribía en griego,[34] aunque fuera romano. Su nombre completo era Q. Sextio Nigro: Séneca atestigua su nombre de pila, y Plinio, en el catálogo de los autores utilizados para la documentación del libro XXVIII de la *Historia Natural*, su nombre y su *cognomen*. Plinio precisa que este Sextio Nigro, autor de una obra sobre la medicina, escribía en griego, y su identidad con el filósofo es poco dudosa. Sextio es pues uno de esos romanos que, en la época en que Cicerón escribía sus grandes diálogos filosóficos, consideraban que el griego era el único vehículo apto para transmitir adecuadamente el pensamiento de los filósofos.[35] Probablemente, Sextio había adquirido parte de su cultura en Atenas, tal como era costumbre entonces; pero también en Roma existían, como es sabido, numerosos filósofos que enseñaban en griego, y fue en tanto que su igual, y también que su rival, como Sextio eligió presentarse. Negaba su pertenencia al Pórtico[36] y se jactaba de haber fundado una nueva secta de carácter romano.[37]

Sextio parece haber puesto el acento en la formación moral y, ante todo, la educación de la voluntad. Lo que impresionó a Séneca, en la época de las *Epístolas morales a Lucilio*, fue la energía de su pa-

33. E. Zeller, *Die Philos. der Griech*, 4ª ed., Lipsia, 1909, III, I, págs. 699 y ss.

34. *Ad Luc.*, 59, 7: *Sextium ecce cum maxime lego, virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem*.

35. Cicerón, *Acad. Post.* I, ii 4; *De fin.* I, i 1, y ss. I. Lana, art. cit., págs. 277 y ss. considera que Q. Sextio Nigro, autor de temas médicos, es el hijo del fundador de la secta.

36. *Ad Luc.* 64, 2.

37. *Qu. Nat.*, VIII, 32, 3.

labra.[37] Una energía que se diría completamente militar. Séneca le atribuye, en efecto, una comparación que considera especialmente satisfactoria: el sabio, dice Sextio, debe imitar al buen general que se interna en un país enemigo *agmine quadrato*, con su tropa formando un cuadro, preparada para el combate en todo momento. Sus «virtudes» deben hacer frente a todas las direcciones. A la menor señal del «general», entablan combate. Resulta que, continuaba Sextio, el *stultus*, el hombre ordinario, también camina en medio de los peligros: sus temores se dirigen tanto hacia lo alto como hacia lo bajo (teme a los dioses y a los muertos), y además siente pavor por sus enemigos. El sabio, al contrario, está preparado para responder a todos los ataques.[39] Está claro que lo que se proponía Sextio era garantizar la tranquilidad del espíritu y liberarla de la angustia. A ese precio, prometía una felicidad igual a la de Júpiter.[40]

Para él, esta apología de la energía constituía, por sí sola, el fundamento de una filosofía «romana». A diferencia de los estoicos, no hace retroceder en el tiempo la felicidad del sabio. «Porque Sextio posee además —escribe Séneca— este mérito insigne: te mostrará la alteza de la vida feliz sin hacerte desesperar de ella; sabrás que está en la cúspide, pero accesible al que la busca».[41] Es este, sin duda, uno de los puntos principales en los que Sextio se apartaba del estoicismo, que consideraba al sabio como un ser excepcional, tan raro que, tal vez, apenas se podía encontrar uno por siglo. Del mismo modo, Séneca insistirá en varias ocasiones en la accesibilidad, el carácter relativamente fácil, incluso, de la virtud.[42] Sin duda es a Sextio Padre

38. *Ad Luc.* 59, 7; 64, 2.

39. *Ad Luc.* 59, 7-9. La comparación entre la vida del sabio y la del soldado aparece ya en Teles, fragmento del Περὶ Περισπάσεων (ed. Hense 53, 16), y en Posidonio (Sen., *Ad Luc.* 113, 28). *Véanse* págs. 215-216.

40. *Ad Luc.* 73, 12: *Solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum*. *Véase* pág. 249, n. 26.

41. *Ad Luc.* 64, 5.

42. *Véase*, por ej., *De const. sap.* 1, 2: *sed ne tam abrupta quidem sunt, quam quidem putant...*

a quien debe ese optimismo que lo anima, y que no es muy habitual entre los estoicos ortodoxos.

Para alcanzar esta invulnerabilidad, el camino es simple. Basta con someter al alma a una ascesis rigurosa, practicando la templanza y la valentía: «Confiemos, pues, a Sextio —escribe Séneca— que nos muestra el camino más hermoso y que declara a voces: "por aquí sube uno hacia los astros", por aquí, por el camino de la sobriedad; por aquí, por el camino de la templanza; por aquí, por el camino de la fortaleza».[43] Como hemos dicho, es por razones de moral práctica y, por decirlo así, de higiene mental, por lo que Sextio predicaba la abstinencia de la carne, porque el hábito de esta acarreaba la crueldad; el uso del vino, análogamente, era contrario a la simplicidad de la naturaleza y habituaba a sobrepasar las justas medidas de nuestra condición. El precepto es de origen pitagórico, pero Sextio rechaza la justificación teórica que le daban y que, en su opinión, está evidentemente demasiado impregnada por una metafísica inverificable. Sosión, al contrario, partía de una teoría general del mundo para desembocar en el precepto. El itinerario de Sextio es exactamente el opuesto del que sería de esperar en un filósofo post-socrático. Es un razonamiento pragmático. Resueltamente romano, Sextio parte de una línea de conducta muy probada, un *mos maiorum* al que se esfuerza por dar una justificación moral. Si condena el uso de la carne es porque Catón, antaño, había hecho el elogio de la col, al recordar que durante mucho tiempo los romanos habían comido carne solo con ocasión de los sacrificios a los dioses. Lo que Sextio quiere recuperar y restaurar es la moral nacional de Roma.

Pero eso no era posible sin adoptar al menos algunos préstamos de los filósofos de origen griego. Sextio, por ejemplo, recomienda la práctica cotidiana del examen de conciencia. Es posible que, sobre este punto (como en la condena de toda dieta a base de carne), haya

43. *Ad Luc.* 73, 15: *credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti «hac itur ad astra», hac secundum frugalitatem, hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem.*

retomado una tradición pitagórica, a menos que deba este precepto a los epicúreos.[44] Análogamente, si se puede remitir a Catón el Censor otra máxima de Sextio, que «se comete adulterio cuando se ama demasiado intensamente a la propia mujer»,[45] no debe olvidarse que, al comienzo de la guerra civil, Catón de Útica había retomado, en el marco de una visión estoica, la misma condena del «matrimonio por amor».[46] Sobre este punto, la *sententia* de Sextio coincide con la moral estoica no menos que con la visión tradicional de las relaciones entre los esposos en la antigua Roma.

Otras máximas estoicas aparecen en los fragmentos de Sextio que Séneca ha conservado para nosotros. Así, la idea de que «Júpiter no tenía más poder que el hombre virtuoso».[47] Séneca, al comentar esta frase, lo hace en términos puramente estoicos, subrayando el carácter absoluto del Bien.[48] También se puede considerar como estoica la comparación del hombre con un jefe del ejército, o al menos el acento puesto en el *imperium* ejercido por la razón sobre el conjunto de la sensibilidad.[49] Del mismo modo, Séneca habla, en el *De vita beata*,[50] de las relaciones entre la razón y las cosas exteriores: la razón se sitúa en el centro de la personalidad y se ejerce mediante un doble movimiento, de la periferia hacia el centro, y del centro hacia

44. I. Hadot, *Die Seelenleitung*..., págs. 66 y ss., con bibliografía y textos.

45. Sobre la actitud de Catón hacia su mujer, *véase* P. Grimal, *L'amour à Rome*, París, 1963, pág. 153.

46. *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XV, Ginebra, 1968, págs. 95-96.

47. *Véase* pág. 253, n. 40.

48. *Véase*, también pág. 249, n. 26, y las implicaciones cínicas de la idea. Esta presenta dos aspectos: un aspecto práctico, la imitación física de la «pobreza» divina, que es suprema riqueza, y un aspecto dialéctico, consistente en el análisis del concepto de la perfección. El primer aspecto es «cínico»; el segundo, estoico. Séneca alude varias veces a esta propiedad de la perfección, por ej., en *De vita beata* 9, 4.

49. Texto citado en pág. 253, n. 39; *véase* en particular, el párr. 7: *quod in exercitibus iis quos imperatores magni ordinant fieri videmus, ut imperium ducis simul omnes copias sentiant*...

50. 8, 4.

la periferia. La comparación establecida entre la razón y un «caudillo» (*dux*, ἡγεμών) es, no lo ignoramos, platónica, pero el análisis del mecanismo psicológico que efectúa esta función «imperial» del alma es evidentemente estoica. Sextio insiste en las condiciones en las que se ejerce el imperio de la Razón: quiere que se haga en orden, *sine tumultu*. Es fácil reconocer ahí ideas caras a Séneca, en particular la idea de la *compositio mentis*, pero Séneca no podría haberla tomado de Sextio: fueron los primeros estoicos quienes insistieron en el carácter anárquico de los movimientos del alma y en la necesidad de disciplinarlos. Séneca tiene, pues, razón al considerar a Sextio como un estoico, ¡le guste a este o no!

La escuela de Sextio no tuvo larga vida. No superó la segunda generación. Esta tentativa sin futuro para emancipar un pensamiento filosófico romano no podía tener éxito. El pensamiento romano estaba por entonces demasiado estrechamente ligado al pensamiento griego para que fuese posible separarlos. El más ilustre discípulo de los Sextios, padre e hijo (ya que el hijo prosiguió durante algún tiempo la escuela de su padre), fue sin duda Celso,[51] pero la obra conocida de Celso, por su falta de rigor e incluso de sentido filosófico, muestra con evidencia los límites de la escuela de los Sextios.

El otro discípulo relevante de Sextio Padre fue, como hemos recordado, Papirio Fabiano. Séneca lo considera asimismo «no uno de esos filósofos profesionales, sino de los verdaderos y a la antigua»[52] enemigo de las sutilezas, en la lucha contra las pasiones retomaba el método de su maestro, utilizando sus mismas metáforas,[53] y su principal mérito parece haber consistido en una elocuencia apasionada. Séneca conservó un recuerdo muy vivo de las conferencias a las que

51. Quintiliano, *Inst. or.*, X, 1, 124: este testimonio es discutido y refutado por I. Lana, *op. cit.*, págs. 225 y ss. Nosotros hemos preferido atenernos a la tradición.

52. *De brev. vitae* 10, 1. Sobre Papirio Fabiano, *véase* I. Lana, *op. cit.*, págs. 209 y ss., y W. Kroll, *R.E.*, XVIII 3, col. 1056 y ss.

53. *De brev. vitae*, *ibid.*: *contra adfectus impetus non subtilitate pugnandum, nec minutis vulneribus sed incursu avertendam aciem.*

había asistido, pero es significativo que Lucilio no aprecie demasiado la lectura de sus tratados, desde luego indigentes de pensamiento verdadero[54] y carentes de la fuerza que animaba su palabra.[55] Es bastante significativo, por otro lado, que Séneca no haya sentido la necesidad de leer los tratados de Fabiano, cuando releía los de Sextio Padre.[56]

Papirio debía quizá a Sextio Padre su inclinación por el estudio de la naturaleza. Sabemos que compuso al menos tres libros de «*Causae naturales*»[57] y al menos dos libros «*Sobre los animales*».[58] Plinio el Viejo lo cita muchas veces. Su curiosidad, a juzgar por las citas de Plinio, se extendió a todos los aspectos de la naturaleza, desde la profundidad de los mares hasta las costumbres de los delfines y el cultivo del olivo. Tales estudios, unidos a los de Celso y a las investigaciones de Sextio Padre sobre la medicina, permiten pensar que la escuela de los Sextios, además poner el acento en la moral práctica y la ascesis de la voluntad, era también afín al estoicismo en el gusto por los estudios referidos a las cosas de la Naturaleza. También podemos deducir que fue este el origen del interés que Séneca siempre les dedicó, y que se consolidó desde su estancia en Egipto para no desmentirse nunca, como testimonian las *Cuestiones naturales*, escritas en la época del retiro. Es tentador suponer que la influencia de Papirio Fabiano fue decisiva en este punto. Si es así, la obra «científica» de Séneca se inscribiría no en una bastante vaga tradición estoica, sino en la de los «naturalistas» y los enciclopedistas romanos, en la línea de Catón y de Varrón, al menos tanto como en la de Posidonio.

Es difícil, si no imposible, precisar en qué momento Séneca fue oyente de Fabiano. Sabemos que este murió en los postreros años del

54. *Ad Luc.* 100, 1, donde se ve que Lucilio buscaba, en los libros de Fabiano, fundamentalmente una retórica de la parénesis. Su juicio es el de un escritor, no el de un pensador.

55. *Ad Luc.* 100, 8: *deest illis oratorius vigor stimulique quos quaeris*.

56. *Ad Luc.* 100, 12.

57. Carisio, 106, 14 K.

58. *Id.*, 105, 4 K. etc. *Véase* Kroll, *art. cit.*

reinado de Tiberio. Lo sabemos por un detalle de una epístola a Lucilio, en la que Séneca cuenta que había visto con sus propios ojos a su viejo maestro cómo se ruborizó al tomar la palabra ante los senadores.[59] Esto solo pudo suceder después de la entrada de Séneca en el Senado, es decir, como más pronto, en el 34.[60] Si la hipótesis que hemos formulado es exacta, y si Séneca debe su vocación de «naturalista» a Fabiano, es necesario que haya sido su alumno antes de la partida a Egipto, es decir, antes del 25 aproximadamente. En esa fecha, Fabiano tenía unos sesenta años, si, como se admite generalmente, había nacido hacia el 35 a.C., y hacía mucho tiempo que había abandonado la retórica por la filosofía. Para calcular la edad de Séneca cuando escuchaba las enseñanzas de Fabiano, solo tenemos a nuestra disposición un elemento: el tipo de impresión dejada en él por la elocuencia del filósofo. Séneca, que nos cuenta, en la *Epístola 100*, el recuerdo que había guardado, no parece haber quedado tan profundamente afectado por esta enseñanza como lo había sido por la de Sosión y, en menor medida, por la de Átalo. Tenemos la impresión de que su espíritu fuese entonces más maduro, más capaz de juzgar el verdadero talento. Por esta razón, nos vemos inclinados a pensar que Papirio Fabiano fue, cronológicamente, el último de los maestros de Séneca, que habría recibido su enseñanza hacia el final de su adolescencia, quizá hacia el 20 o el 21 d.C.

Estas son las influencias a las que fue sometido el pensamiento de Séneca, entre los dieciséis años, aproximadamente, y el comienzo de su edad viril. Cada uno de sus maestros le enseñó algo original, y las corrientes a las que representan a veces se contradicen y a veces se refuerzan mutuamente. El misticismo revelado por Sosión fue compensado por la mayor precisión doctrinal de Átalo, que parece haber sido, para el joven Séneca, el maestro por excelencia, el que lo inició en las técnicas de la filosofía y lo incorporó formalmente al estoicismo. Sin duda, tenemos que atribuir a los Sextios, con la me-

59. *Ad Luc.* 11, 4.
60. *Véase* pág. 82.

diación de Fabiano, el gusto por las metáforas y la elocuencia apasionada, todo lo que se califica normalmente como el «estilo diatríbico» de Séneca. Curiosamente, no fue la diatriba griega la que le inspiró ese estilo, sino la escuela que él califica como romana por excelencia. Naturalmente, Sextio Padre había recogido, por su parte, la herencia de los predicadores populares griegos, pero lo que entrevemos en él son metáforas romanas, la firme voluntad de arraigar en tierra romana la «diatriba» cínico-estoica.

Finalmente, según nuestra suposición, Séneca debió su curiosidad por las cosas del mundo, por la naturaleza en la que creía poder descubrir la obra del Dios estoico, a la tradición romana.

¿Cómo iban a mezclarse en él todos estos elementos, todas estas herencias diferentes? ¿Cómo iba su pensamiento, a partir de estos datos, a realizarse en una obra original?

CRONOLOGÍA DE LA OBRA

La crítica moderna ha intentado establecer una cronología aceptable para la obra de Séneca. Los resultados son muy diversos, y se ha podido escribir todo un libro nada más que sobre los diferentes métodos propuestos para datar los *Diálogos* (la parte de la obra, es cierto, que suscita a este respecto las mayores dificultades).[61] Sin embargo, es inevitable preguntarse por la manera en que las obras de Séneca se inscriben en su vida, por las circunstancias mismas que le impone esa vida, y eso es todavía más necesario para quien intente seguir, paso a paso, la evolución de este pensamiento, tan claramente sensible, a pesar de todo lo que se haya dicho, a los acontecimientos políticos.

Al comienzo de este libro, hemos dado por resuelto el problema, a propósito de algunos tratados, e intentado volverlos a situar en su

61. Francesco Giancotti, *Cronologia dei «Dialoghi» di Séneca*, Turín, 1957. El problema fue retomado a continuación por Karlhans Abel, *Bauformen Senecas Dialogen*, Heidelberg, 1967, págs. 155 y ss.

momento histórico. Conviene ahora justificar nuestras afirmaciones, retomando el problema en su conjunto y, si es imposible alcanzar siempre certezas, al menos eligiendo en cada caso la solución menos improbable.

Para datar un tratado de Séneca, se pueden concebir varios métodos. El más atractivo se basa en la interpretación de las alusiones que se descubren, o se cree descubrir, a hechos precisos, históricamente datables. La mayoría de las veces, esta crítica externa procede a la manera de un análisis epigráfico, con el establecimiento de «horquillas», encontrándose la obra que nos proponemos fechar entre un *terminus post quem* y un *terminus ante quem*. Por ejemplo, la *Consolación a Polibio* se puede datar, por una parte, por referencia al exilio de Séneca (*terminus post quem*) y, por la otra, a la muerte de Claudio (*terminus ante quem*). La «horquilla» es entonces muy larga. Se puede restringir considerando el llamamiento a Séneca, en el 49, como un *terminus ante quem* igualmente válido. Otro elemento lo proporciona una frase en la que Séneca se promete asistir a los triunfos que celebrará Claudio:[62] el triunfo sobre la Britania data del comienzo del 44. El intervalo de tiempo se restringe más: va desde finales del 41 (exilio de Séneca) hasta finales del 43 o los primeros días del 44. Pero, durante estos dos años (o un poco más), es imposible determinar con una certeza absoluta el momento en que fue escrita esta consolación. Vemos los límites de este método, que deja siempre un margen, más o menos grande, de indeterminación. En el mejor de los casos, no puede ofrecer más que una primera aproximación. En fin, el método debe ser usado con cautela. ¿Cómo elegir e interpretar los hechos sobre los que basar el razonamiento? Es muy fácil dejarse arrastrar por la imaginación y leer alusiones donde, en realidad, solo se trata de una coincidencia.[63]

En algunos casos privilegiados, es el propio Séneca quien sumi-

62. 13, 2. F. Giancotti, *op. cit.*, pág. 84.

63. P. Grimal, «Est-il possible de «dater» un traité de Sénèque?», en *REL.* XXVII 1949, págs. 176-188.

nistra indicaciones relativamente precisas sobre la fecha de tal o cual tratado. Pero, incluso entonces, el ingenio y el espíritu crítico de los comentaristas les lleva a discutir el regalo que les ofrece el autor, e imaginan mil medios para refutarlo. Así sucede con el *De clementia*, donde la frase que se refiere a los dieciocho años, apenas cumplidos, de Nerón (*duodevicesimum egressus annum*) ha sido atormentada en todos los sentidos, a pesar de la concordancia entre los manuscritos. Se ha observado, por ejemplo, que los actos atribuidos por Séneca a Octavio, en el curso de su décimo noveno año, eran, al menos en dos circunstancias, sensiblemente más recientes. El asesinato de Ircio y de Pansa, y las proscripciones, son en efecto posteriores al 44. Cierto, pero la tentativa de asesinar a Antonio data del 44, porque a Marco Antonio se lo califica como cónsul. Se puede pensar que Séneca se entrega aquí a un atajo profético, sin ninguna preocupación por la cronología: la tentativa contra Antonio se menciona después del asesinato de Ircio y Pansa. Séneca no cuenta una historia, evoca la figura de un joven ambicioso, que lleva consigo, desde su llegada a Roma (adonde regresó, en mayo del 44, muy decidido a reivindicar la herencia material y política de César), todos los crímenes a los que lo arrastrará su ambición. Y se puede decir, con una exageración oratoria, que a los dieciocho años apenas cumplidos Octavio es ya, virtualmente, culpable de esos tres crímenes. Desde luego, no es la interpretación más obvia del texto, pero es posible y da cuenta de la literalidad de los manuscritos. Pero, sobre todo, hace inútil una corrección que, en un análisis atento, se revela desastrosa y contradice otros pasajes del texto.[64]

Una lección se deriva de esta discusión: toda tentativa de datación debe tener en cuenta no un solo detalle, sino la obra en su conjunto. Y sobre todo, debe abstenerse de cualquier idea preconcebida. Por ejemplo, hay que evitar decir que Séneca no podía haber compuesto el *De brevitate vitae* cuando regresó del exilio, porque en este tratado exhorta a Paulino a retirarse, en tanto que él mismo se estaba

64. *Véase* pág. 121.

involucrando en la acción. La datación debe ser el resultado, la suma de varios factores coordinados entre ellos. Solo bajo esa condición es posible obtener no la certeza, sino esa altísima probabilidad que nace de la convergencia de hechos de orden diferente, que sería muy difícil encontrar reunidos si solamente se tratara de una serie de coincidencias.

A veces se ha intentado datar los diferentes tratados de Séneca mediante el análisis de su estilo.[65] Este método es muy delicado y se revela decepcionante. Sin duda puede hacer justicia con hipótesis mal fundadas, como la que pretende aislar, en el *De ira*, el tercer libro y datarlo en una época muy posterior a los dos primeros. Pero es peligroso pedirle el establecimiento de hechos positivos. En el interior de un mismo tratado, el lenguaje depende sobre todo del tono que Séneca quiere darle. Si la lengua del *De clementia* es completamente diferente de la del *Apocolocintosis*, ¿quién podría extrañarse? Y sin embargo, ambas obras están muy próximas una de la otra en el tiempo. Una meditación sobre la filosofía del poder exige un estilo muy diferente que una *satura*. Lo mismo vale, en menor medida, para las diferencias que pueden separar una *Consolación* y un tratado de carácter técnico, como el *De constantia sapientis* o el *De vita beata*. Las variaciones en el vocabulario vienen impuestas por el tema, o por el tono (didáctico, oratorio, etc.), y no por los hábitos del autor en el momento considerado. Estos, en conjunto, parecen haber permanecido relativamente estables. Si no se tienen en cuenta las diferencias de vocabulario, y si se consideran únicamente las estructuras sintácticas más características de la escritura de un autor en un momento dado, se comprueba que, por ejemplo, la proporción de las frases hipotéticas en subjuntivo con respecto al empleo de *si* con el indicativo es muy constante en Séneca, mientras que esta relación es muy variable de un autor a otro. Se puede decir lo mismo del uso de *cum* en sus diferentes funciones. Pero, aun cuando un estudio muy minu-

65. Michele Coccia, *I problemi del De ira di Seneca alla luce dell'analisi stilistica*, Roma, 1957.

cioso revelase variaciones susceptibles de ser significativas, solo suministraría, en el mejor de los casos, elementos de cronología relativa, que ya nos aporta la crítica «externa» de los tratados.

Sin embargo, el pesimismo de la crítica, que considera imposible determinar la fecha de algunas obras de Séneca, quizá no esté siempre justificado. No es imposible, a veces, volver a abordar el problema y llegar a resultados un poco más convincentes.

Así sucede con la *Consolación a Marcia*, que se considera justamente como la primera obra conocida de Séneca. Todos los críticos están de acuerdo en reconocer la existencia de un *terminus post quem*, que es el ascenso al trono de Calígula. Sabemos, en efecto,[66] que las obras de Cremucio Cordo, el padre de Marcia, quemadas bajo Tiberio, habían sido publicadas de nuevo bajo el reinado de Calígula, con el consentimiento del emperador. Ahora bien, en la *Consolación*, Séneca alude a esta publicación, asegurada por Marcia.[67] Suetonio no precisa si la autorización concedida por Calígula data del comienzo del reinado: es posible, e incluso verosímil, pero no puede afirmarse con certeza.

Los diferentes esfuerzos realizados para establecer un *terminus ante quem* se han revelado infructuosos. No menos decepcionantes han sido las especulaciones sobre la edad de Marcia y sobre sus relaciones con Livia.[68] Se ha formulado una primera hipótesis: Séneca nos informa de que transcurrieron tres años entre la muerte de Metilio, el hijo de Marcia, y la redacción de la *Consolación*. E. Albertini supone que la publicación de las obras de Cremucio Cordo no puede haber tenido lugar durante este período; sostiene pues que la muerte del joven debe haber ocurrido bastante tiempo después del reinado de Calígula;[69] y de ello deduce que el tratado data de finales del año 40. Este razonamiento es poco convincente. El propio Séneca nos

66. Suetonio, *Calígula* 16, 1.
67. 1, 3.
68. Giancotti, *op. cit.*, págs. 45 y ss.
69. E. Albertini, *Composition*..., págs. 14 y ss.

dice que Marcia había recurrido a los *studia*[70] como remedio a sus penas. Es tentador concluir que esta publicación, que le exigió muchas preocupaciones y fatigas, no fue capaz de aliviar su dolor, y por tanto, se extraería del texto una interpretación exactamente contraria a la de E. Albertini.

No hay argumento político que se pueda sacar, por mucho que se haya dicho, del intervalo de tres años transcurrido entre el luto de Marcia y la consolación de Séneca: esta espera es una técnica clásica en el arte de consolar;[71] se remonta a Crisipo, y Posidonio explicó sus razones.[72] Séneca esperó, y lamenta haberlo hecho, al comprobar que el tiempo no ha apaciguado el dolor de su amiga. Sin embargo, este intervalo de tiempo nos va a aportar, creemos, un indicio, al menos indirecto. Tres años constituyen un período bastante largo, durante el cual pueden producirse muchos acontecimientos, y Séneca sugerirá a su madre que la muerte de Metilio ocurrió oportunamente para ahorrarle asistir a tiempos revueltos. Metilio, dice, se habría quizá arrepentido si hubiera vivido más.[73] Tres ejemplos lo demuestran: el de Pompeo, el de Cicerón y el de Catón, que las circunstancias políticas condenaron a una muerte violenta. Pero hay más. Algunas páginas más lejos, Séneca precisa su pensamiento: no hay nadie, dice, que, en nuestros días (*hodie*), pueda vanagloriarse de estar en una situación tan sólida que no haya de temer una catástrofe.[74]

Por otra parte, es evidente que la idea de la tiranía obsesiona a Séneca en toda la *Consolación*. Cuando busca un término de compa-

70. I, 6: studia hereditarium et paternum bonum...

71. C. C. Grollios, *Seneca's ad Marciam. Tradition and originality*, Atenas, 1956, pág. 22. R. Kassel, *Untersuchungen zur gr. und röm. Konsolationsliteratur*, Zetemata XVIII, Múnich, 1958, pág. 23.

72. Citado por Galeno, *De Hipp. et Plat.* 455, 3 (ap. Grollios, *ibid.*). *Véase* Séneca, *Ad Helv.*, 1, 2. *Véase* Edelstein-Kidd, Frag. 166.

73. 20, 4: *Cogita quantum boni opportuna mors habeat, quam multis divitius vixisse nocuerit*.

74. 22, 2: *quemquam invenire hodie potes cuius res tam bene positae fundataeque sint ut nihil illi procedente tempore timendum sit?*

ración para definir la situación del hombre en esta vida, piensa en Siracusa, bajo el reinado del cruel Dionisio el Joven: el gran riesgo que corren los mortales es el de caer bajo el dominio de un tirano como él.[75] Ahora bien, esta evocación de Dionisio es curiosa: es extrañamente distante y anacrónica, cuando la amenaza real está muy próxima. En el resto de sus tratados, cuando se trata de evocar a un tirano, Séneca piensa inmediatamente en el ejemplo de Calígula. Aquí, Calígula está ausente, y, en su lugar, ¡encontramos al casi mítico Dioniso! Esta ausencia de Calígula solo puede tener una explicación: el tratado ha sido escrito bajo su reinado. Y entonces, todo se explica. Hubo un momento en que los personajes mejor colocados del Imperio vieron cómo bruscamente se tambaleaba su situación: fue en el mes de octubre del 39, cuando las hermanas y los cuñados del emperador fueron condenados al exilio o a muerte.[76] Hasta entonces, el reinado había sido tranquilo. Pero, después de la conjura de Getulico, se restableció la ley de lesa majestad, y los tiempos más oscuros de Tiberio parecían regresar. En esa coyuntura, la insistencia con que Séneca declara a Marcia, para consolarla, que el joven Metilio, al morir, había escapado a los peores peligros, cobra todo su significado. La advertencia tenía que ser discreta, implícita, bajo pena de acarrear sobre Séneca los más graves riesgos (y es sabido que Calígula no experimentaba mucha simpatía por Séneca, aun cuando lo hubiera dejado, al comienzo de su reinado, proseguir normalmente su carrera). Pero no por ello es menos nítida.

De todo esto, concluiremos que la *Consolación a Marcia* no puede ser posterior a la ascensión de Claudio al trono (es decir, a finales de enero del 41), ni anterior al descubrimiento de la conjura de Getulico (es decir, a octubre del 39). En realidad, es posible incluso estrechar esta «horquilla». Calígula estuvo ausente de Roma entre el otoño del 39 y finales de mayo del 40. La redacción y la publicación de la *Consolación* se comprenden mejor durante esta ausencia, que disminuía los

75. 17, 2-5: *erit Dionysius illic tyrannus...*
76. *Véanse* págs. 92 y ss.

riesgos de una interpretación tendenciosa. Pensamos, por tanto, que la *Consolación a Marcia* fue escrita entre el otoño del 39 y la primavera del 40. Si fuera así, la muerte de Metilio dataría del período 36/37, es decir, de los últimos meses del reinado de Tiberio o de los primeros de Calígula, y es posible que Marcia haya procedido a la publicación del libro de su padre después de la muerte del hijo, y hemos visto que eso no tiene nada de inverosímil, al contrario. La argumentación de K. Abel,[77] según la cual la *Consolación* debe ser anterior al exilio, porque Séneca condena en ella a Dionisio, ávido de vivir también en el exilio, adquiere pues todo su valor, y confirma nuestra datación.

El problema planteado por los tres libros del *De ira* es todavía más complicado, porque no solo han sido propuestas fechas distintas por su composición, sino incluso fechas diferentes para los diferentes libros.[78] Dos hechos indudables han quedado bien establecidos: en primer lugar, los tres diálogos son posteriores a la muerte de Calígula, que es nombrado en cada uno de ellos en términos que obligan a pensar que ya no contaba en el reino de los vivos. No se habla de otra cosa que de su crueldad y sus extravagancias. El *terminus post quem* común a los tres diálogos es, pues, el 24 de enero del 41. El *terminus ante quem* no es menos seguro. A Novato, el hermano de Séneca, le sigue llamando con ese nombre. Ahora bien, sabemos que, como más tarde, en el 52, durante su proconsulado en Acaya, Novato llevaba el nombre de su padre adoptivo, Junio Galión.[79] Ignoramos, es

77. *Bauformen*, págs. 159-160.

78. Encontraremos las tesis y los argumentos propuestos en Giancotti, *op. cit.*, págs. 93-150. E. Albertini admite que el libro III fue publicado después del exilio, pero sus argumentos son poco convincentes.

79. *Véanse* los textos en Giancotti, *op. cit.*, págs. 97 y ss. Añadamos, con K. Abel, *op. cit.*, págs. 156-160, que, en el *De vita beata*, a Novato se le llama Galión: es poco verosímil que su viejo nombre haya sido mantenido por Séneca en el *De ira*.

cierto, en qué momento tuvo lugar esta adopción,[80] y, en consecuencia, es imposible precisar más, en base a esta sola consideración, el *terminus ante quem* del *De ira*.

Del mismo modo, las discusiones entabladas en torno al pasaje[81] en que Séneca dice que tiene a su mujer a su lado no suministran ninguna conclusión decisiva. Todas las posibilidades siguen en pie: que esta mujer sea aquella con la que se había casado antes del exilio, que se trate de Paulina (con quien, en esta hipótesis, Séneca se habría casado después de volver del exilio) o, finalmente, que se trate de la misma Paulina, pero entonces casada antes del exilio.[82] No sabemos casi nada de los matrimonios de Séneca, y es imposible fundar una argumentación cualquiera en hechos tan inciertos. Es necesario pues buscar en otro lado los elementos para la datación.

Un primer indicio lo suministra un pasaje del libro I. Séneca habla, en efecto, de los germanos que fueron detenidos por un contingente de tropas auxiliares antes de la intervención de las legiones.[83] Ahora bien, después del 41, existía solo un punto del *limes* germánico que no estaba defendido en primera línea por las legiones, sino por auxiliares: se trataba únicamente de la Retia.[84] Y esta situación, se nos dice, cesó en el 46. Esta fecha proporcionaría pues un *terminus ante quem* (discutible, quizá, en sí mismo, porque siempre es concebible que Séneca considere no un estado de cosas real, sino una situación teórica). Sin embargo, hay que guardar en la memoria este pasaje. Solo adquirirá valor de indicio cuando otros hechos vengan a confirmarlo.

Los argumentos decisivos, a nuestro parecer, son de carácter más difuso. En la descripción que hace de la cólera, Séneca piensa muy a

80. *Véase* a propósito del *De vita beata*, pág. 190.

81. III, 36, 3.

82. Dion Casio LXI, 10, 4.

83. I, 11, 4.

84. R. Syme, en *C.A.H.* X, págs. 350 y 784; Haug, art. «Raetia», en *R.E.* IA, col. 50 y ss.

menudo, con toda evidencia, en el caso de un monarca y, más particularmente, en la monarquía de Calígula. Es bastante sorprendente, *a priori*, que un buen número de los ejemplos de ira aportados por Séneca se refieran más a personajes reales que a simples ciudadanos o, en última instancia, a magistrados romanos. Puesto que el dedicatario era Novato, habría sido natural que Séneca evocase situaciones aplicables a su hermano. En cambio, con mucha frecuencia tenemos un cuadro de la ira del tirano. Sin duda, algunos de los consejos dados por Séneca pueden ser aplicados a la conducta de un gobernador que posea el *ius gladii* (como Novato),[85] pero algunas expresiones demuestran pronto que el filósofo en realidad piensa en un juez supremo, que decide sin apelación: no hay magistrado ordinario que pueda imaginarse semejante a un Dios.[86] Es evidente la alusión a Calígula, que quería ser equiparado a Júpiter. La alusión es confirmada por la continuación del discurso, donde se recuerda el dicho favorito de Calígula: «*oderint dum metuant*».[87] La ira es en realidad solo una parodia de la verdadera *magnitudo animi*, es demencia, como lo era la afección de Calígula cuando amenazaba a Júpiter con «suprimirlo».[88]

Por otra parte, el análisis de la ira contiene evidentes y repetidas alusiones al carácter de Calígula. El hombre irascible, dice Séneca, suele ser un cobarde.[89] Ahora bien, esta doble característica, la vanagloria de un despreciador de los dioses y el temor de un cobarde, se encuentra reunida en Calígula, si damos fe a Suetonio.[90] Séneca pone entre las causas de la irascibilidad un insomnio prolongado. Así le

85. I, 16, 1 y 11.

86. I, 20, 2: *omnes quos vecors animus supra cogitationes extollit humanas altum quiddam et sublime spirare se credunt*. Para el sentido de *spirare*, véase Apuleyo, *Metam.* V, 9, 7: *deam spirat mulier*.

87. I, 20, 4.

88. I, 20, 8.

89. I, 20, 5: *non est quod credas trascentium verbis, quorum strepitus magni minaces sunt, intra mens pavidissima*.

90. *Calígula*, 51, 2.

sucedía a Calígula.[91] Séneca rechaza la idea de que la ira pueda favorecer la elocuencia. Ahora bien, Calígula había confirmado la impresión de que su elocuencia no era nunca tan grande como cuando estaba irritado.[92] Del mismo modo, podemos relacionar las declaraciones de Séneca sobre la fealdad del rostro de un hombre airado y los ejercicios de Calígula delante de su espejo, que se esforzaba por asumir expresiones capaces de espantar a su interlocutor.[93] Es innegable que la figura de Calígula domina el conjunto de los tres libros del *De ira*: Calígula es el tipo del tirano, el hombre irascible, cruel, que reniega de los fundamentos mismos de la humanidad.[94] Esta evidencia, es cierto, no es un argumento suficiente para afirmar que los tres libros del tratado hayan sido compuestos poco después de la muerte de Calígula, cuando Séneca se encontraba todavía bajo los efectos de ese período sombrío durante el cual el tirano había dado libre curso a su violencia y a su crueldad.

Si, por otra parte, la comparación entre las características atribuidas al hombre irritable y el carácter y las acciones de Calígula se revela fructífera, no lo es menos la que se puede establecer entre el «buen juez» y el Claudio de los primeros meses. El «buen juez», dice Séneca, se preocupa por adaptar la severidad del castigo a la gravedad de la culpa.[95] Esa era también la preocupación de Claudio en su actividad judiciaria.[96] No se puede aducir como prueba el edicto en el que Claudio prometía que su propensión a la ira no tendría consecuencias nefastas para nadie:[97] en efecto, o este edicto (tal como pensamos) se inspiró en el *De ira*, o bien Séneca compuso su tratado

91. *De ira* II, 20, 1; Suetonio, *ibid.* 50, 8.

92. *De ira* II, 17, 1; Suetonio, *ibid.* 53, 2.

93. *De ira* II, 36, 3; Suetonio, *ibid.* 50, 3. Nótese, sin embargo, que el espejo como remedio para la ira se encuentra ya en Sextio (*De ira*, *ibid.*).

94. II, 31, 6; *véase*, también, I, 5, 2, donde se subraya la noción de *conciliato*: *quid autem ira crudelius est? Homine aliorum amantius...*

95. II, 6, 4.

96. Suetonio, *Claudio* 14, 3.

97. Id., *ibid.*, 38, 1.

con el fin de alabar la moderación del emperador, en contraste con el comportamiento cruel y violento de su predecesor. Además, ignoramos la fecha de este edicto. Podemos solamente suponer que fue emitido al comienzo del reinado, porque implica un programa de gobierno.

Más significativa es una frase de Séneca, en el tercer libro. Al hablar de la tiranía instaurada por algunos en su propia casa, observa: «después igual te quejas de la supresión en la república de la libertad que tú has suprimido en tu casa».[98] Recordemos que Claudio, al comienzo de su reinado, había desaprobado expresamente la crueldad de Calígula, y que había prometido un retorno a la libertad, haciendo acuñar monedas para volver esta promesa más solemne.[99] La frase de Séneca, a menos que no quisiese afrontar el riesgo de una acusación de *maiestate*, no puede haber sido publicada si no en un momento en que la consigna de la política imperial era precisamente el retorno a la libertad.

Por todas estas razones —la impresión de encontrarnos en un período de gobierno «liberal», donde es posible, e incluso del agrado del Príncipe, que un escritor condene el régimen precedente; la sensación de que el recuerdo de aquel régimen es todavía hiriente; un tiempo en que la frontera con la Germania esté, al menos en un punto, custodiada por tropas auxiliares; un tiempo en que Séneca puede escribir también que la frecuentación de los reyes obliga a que se disimulen todos los sentimentos[100] (cosa que difícilmente habría podido escribir después del 49) y, por otra parte, la observación de que algunos pudieron sobrevivir en la corte de un tirano porque fingieron no comprender las injurias,[101] argumento al que Claudio no de-

98. *De ira* III, 35, 1. Tal queja solo puede referirse evidentemente a un período distinto de aquel en que Séneca escribe. ¡Se trata de una tiranía pasada!

99. M. P. Charlesworth, en *C.A.H.* X, pág. 669, que cita a Mattingly-Sydenham, *Roman Imperial Coinage*, I, págs. 126-130. Sobre esta política de Claudio, *véase* Suetonio, *Claudio* 12. I. Lana, *L. Anneo Seneca*, Turín, 1955, pág. 119.

100. *De ira* III, 15, 3.

101. II, 33, 2.

jaba de recurrir para excusar su conducta antes de su ascenso al trono—,[102] todos estos hechos, decíamos, relacionados unos con otros, sugieren que los tres libros del *De ira* fueron compuestos durante los primeros meses del reinado de Claudio, cuando se tenía la impresión de una liberación después de la tiranía de Gayo. Este optimismo implícito no habría sido ya apropiado durante el exilio. En consecuencia, se puede excluir cualquier datación, incluso parcial, después de finales del año 41.

Pero esta datación, si se admite, comporta ciertas consecuencias para el significado de la obra. Es evidente que Séneca le da ahí consejos a su hermano sobre el modo de conducirse en una promagistratura, circunstancias en las que poseería el *ius gladii*.[103] Pero es cierto también que medita sobre los estragos de la ira en los monarcas. Su tratado adquiere así un innegable significado político. Encontramos ya algunos temas que constituirán la trama del *De clementia*: la necesidad, en el Príncipe, de una serena justicia, el rechazo de cualquier tipo de crueldad, la preocupación por respetar, siempre, el *foedus* fundamental que une a todos los seres humanos entre sí.[104] En definitiva, a lo largo de estos tres libros se esboza ya un tratado estoico de la realeza. Solo se trata aún de un esbozo, no de un tratado en toda regla. El pretexto confesado lo proporciona la dedicatoria a Novato, cuya carrera va a exigirle pronto la asunción de responsabilidades considerables, del mismo modo que Cicerón dirigía a su hermano Quinto, en el 59, una verdadera «guía del perfecto gobernador».[105] Pero, más allá de Novato, lo que se aborda es todo el problema de la realeza y la justicia. Es evidente que Séneca piensa también en su propia carrera: las alusiones políticas a la tiranía de Gayo deben ser

102. Suetonio, *Claudio* 38, 5: *ac ne stultitiam quidem suam reticuit simulatamque a se ex industria sub Gaio... quibusdam orationculis testatus est*.

103. *Véase* pág. 268, n. 86; *De ira* I, 19, 8: *male irato ferrum committitur*.

104. II, 5, 3: *in oblivionem clementiae venit et omne foedus humanum eiecit animus*. *Véanse*, también, los textos citados en la pág. 269, n. 94.

105. Cicerón, *Ad Q.* fr. I, 1.

del agrado del nuevo señor, en la medida en que éste conforme su conducta a algunos imperativos morales."[106] Sabemos en qué medida las intrigas de Mesalina vinieron a frustrar las esperanzas del filósofo, que se vio arrastrado por los remolinos de una maniobra de la corte. Pero no deja de ser cierto que el *De ira* nos ofrece un testimonio sobre el estado de espíritu en que Séneca se encontraba durante los primeros meses del nuevo reinado. Hasta el último minuto, no tuvo ninguna sospecha del golpe que iba a abatirse sobre él. Decidido a reanudar la carrera interrumpida, a hacer triunfar los principios y los valores esenciales del estoicismo, creía poder apoyarse en Claudio para eso, pero no había contado con la debilidad de un emperador a quien dominaban su mujer y sus libertos."[107]

Se podría creer que las dos consolaciones escritas durante el exilio (*Ad Helviam matrem* y *Ad Polybium*) están fechadas por las circunstancias mismas de su composición. Desde luego, tanto para una como para la otra, se imponen con evidencia dos límites temporales. Ambas obras deben ser posteriores a la partida de Séneca para Córcega (finales del 41) y anteriores a su llamamiento (comienzos del 49). Pero se trata de ocho años, y más, y nos gustaría saber a qué momento preciso se remontan esos dos escritos. Y sobre todo, nos gus-

106. Ya I. Lana, *op. cit.*, págs. 117 y ss., subraya el significado político del *De ira*, pero añade que este tratado «desagradó al príncipe» (pág. 130), afirmación que no sustenta ningún argumento convincente, sino quizá el hecho de que Claudio permitiera el proceso y la condena de Séneca. Nos parece, al contrario, que Claudio sentía alguna simpatía por el filósofo, ya que mitigó la sentencia y conmutó la pena de muerte en la del exilio (*véase* pág. 104). No es imposible que esta simpatía tuviera su origen a la vez en el hecho de que Séneca había militado en el partido de Germánico, y también en una cierta comunidad de puntos de vista, al menos teórica, acerca del ejercicio del poder y los peligros de una tiranía dominada por las pasiones.

107. *Véanse* págs. 139-140, para las fuentes panecianas del tratado y la referencia a la *tranquillitas animi* como principio de cualquier acción.

taría saber si la *Consolación a Helvia*, de tono valeroso, digna de la imagen que podemos hacernos de un filósofo estoico, había precedido o seguido a la súplica a Polibio. Y para resolver este problema, encontramos muchas dificultades.

En realidad, como hemos dicho,[108] la *Consolación a Polibio* no puede ser posterior al triunfo de Claudio sobre los britanos, es decir, al comienzo del 44. Añadamos que tampoco puede ser anterior al momento en que Claudio asume el título de *Pater Patriae*, a comienzos del enero del 42.[109] Pero el intervalo de tiempo así definido es todavía muy largo. Tengamos presente, sin embargo, que esta *Consolación* data de los dos primeros años de exilio. ¿Se puede esperar alcanzar una mayor precisión?

Al hablar de las funciones ejercidas por Polibio en la corte, Séneca escribe: «*olim te in altiorem ordinem et amor Caesaris extulit et tua studia eduxerunt*».[110] Cualquiera que sea la manera en que hay que entender el adverbio *olim*, Séneca quiere decir evidentemente que la elevación de Polibio no es un hecho reciente. Llamado a la corte por Claudio, sin duda gratificado por él con el anillo de caballero, Polibio solo pudo obtener esas ventajas después del ascenso al trono de su protector, probablemente durante el año 41, y no antes. Es pues bastante probable que la *Consolación* no date del comienzo del período considerado. Pero hay más. Séneca, en la peroración, se lamenta de estar «oxidado» desde el tiempo que lleva en el exilio[111] y que ya no oye hablar en latín. Esta excusa, por convencional que sea, no podría ser invocada si el exilio fuese muy recente. También aquí, una fecha relativamente tardía es más verosímil que una fecha más temprana.

Un tercer argumento lo facilita la invitación que Séneca hace a Polibio de contar «las hazañas de César».[112] Podemos, es cierto, no

108. *Véase* pág. 260.
109. *Ad Pol.* 16, 4. Cagnat, *Cours d'épigraphie*, pág. 186.
110. 6, 2.
111. 20, 9: *longo iam situ obsoleto et hebetato animo composui*.
112. 8, 2: *Tunc Caesaris tui opera*.

conceder una importancia especial a esta invitación, y no ver en ella más que un lugar común (apreciado, como sabemos, por la poesía augustiana). Sin embargo, algunas hazañas militares de Claudio, durante el período en cuestión, le confieren quizá una significación más precisa. Dion Casio cuenta cómo durante las primeras operaciones en Britania, el comandante en jefe apeló al emperador en persona para forzar el paso del Támesis.[113] Claudio fue a Britania quizá en los primeros días del verano, y regresó seis meses después, probablemente al comienzo del invierno.[114] Si Séneca piensa verdaderamente en esta «hazaña» del Príncipe —una hazaña probablemente amañada para dar a Claudio, a pesar de sus enfermedades y sus extravagancias, el lustre de la gloria militar—, eso significa que la *Consolación* ha de ubicarse en la última parte del año 43. En efecto, cuando Séneca la compone, sabe que Claudio está en Roma, y Polibio puede encontrar consuelo en su presencia.[115] Estamos, pues, si se acepta la hipótesis, después del otoño del 43, y antes del comienzo del año 44. En el curso de estos meses, Séneca puede pensar que el momento está bien elegido para suplicar al emperador, que regresaba cargado de gloria, feliz por una campaña que había alcanzado sus objetivos, la conquista de la capital enemiga y la sumisión de un gran número de tribus.[116] El cálculo no era equivocado porque, en efecto, Claudio permitió a algunos exiliados acudir a Roma para asistir a su triunfo.[117] ¿Formaba parte Séneca de ese número? Nada permite asegurarlo. Podemos dudar de ello —o creerlo—, pero nos falta el menor atisbo de prueba.

Una vez establecida la probabilidad de que la *Consolación a Polibio* date del invierno del 43-44, ¿se puede resolver el problema

113. Dion Casio LX, 21, 1 y ss. Con esta operación, que dirigió personalmente, Claudio «abrió» literalmente las puertas de Britania, lo que se corresponde con la expresión de Séneca (*Ad Pol.* XIII, 2: *Britanniam aperiat*).

114. Suetonio, *Claudio* 17, 4.

115. *Ad Pol.* 12, 3-4.

116. Dion Casio, *loc. cit.*, párr. 4.

117. Suetonio, *Claudio* 17, 5.

planteado por la *Consolación a Helvia*? Fiel a la técnica de la consolación, Séneca nos dice que se abstuvo de hurgar en la herida de la madre, todavía fresca (*recens*).[118] ¿Tenemos que deducir de eso que esperó para consolarla tanto tiempo como para consolar a Marcia, y que al menos tres años hubiesen transcurrido entre su partida al exilio y la redacción de este tratado?

Un pasaje de la *Consolación a Helvia* nos sugiere que no fue así. Séneca le recuerda a su madre que la ley concede a las viudas diez meses para llorar a su marido,[119] y ese le parece un límite de tiempo muy razonable. Un poco más adelante, añade que las mujeres, si Helvia consiente en escucharle, la ayudarán a recuperarse rápidamente, una vez transcurrido el período de luto.[120] Estas palabras implican que la *Consolación* fue compuesta como máximo diez meses después del comienzo del exilio, y ciertamente no más allá. Nos remitiríamos pues, como tarde, hacia mitad del verano del año 42.

En realidad, no se puede dudar que hayan transcurrido algunos meses entre la llegada de Séneca a Córcega y la redacción de la *Consolación* a su madre. Vemos, en efecto, al filósofo ya «instalado» en su exilio, entregándose a lecturas variadas y meditando sobre el conocimiento del mundo.[121] Pero esta «instalación» solo requiere pocos meses, y Séneca no está aún más que al comienzo de su estancia, quizá en la primavera del 42.[122]

En estas condiciones, es altamente probable que la *Consolación a*

118. *Ad Helv.* 1, 2. Sobre esta técnica de la consolación, *véase* pág. 263.

119. *Ad Helv.* 16, 1.

120. *Ibid.* 16, 5: *sed levi ac necessario maerore cito defunctam iubebunt exsurgere*. El *Ambrosianus* presenta: *laevior necessario*.

121. *Ad Helv.* 20, 1.

122. El padre de Helvia estaba todavía vivo (*Ad Helv.* 18, 9). Si ella nació hacia el 20 a. C. (*véase* pág. 53), alcanzaría los sesenta años en el 41. Por tanto, su padre era al menos octogenario. En estas condiciones es más probable una fecha alta, dado que las posibilidades de supervivencia, a esa edad, disminuyen rápidamente.

Helvia sea anterior a la *Consolación a Polibio*. Tal es, por otra parte, la opinión generalmente admitida, aun cuando sea el resultado, en la mayoría de los críticos, de una impresión subjetiva. Los dos diálogos no se sitúan en el mismo plano: uno se hace eco de sentimientos personales, es el hijo quien habla y, al mismo tiempo, el filósofo. La intención política no está ausente, pero aquí es menos aparente. El otro, como hemos intentado demostrar,[123] es ante todo un acto político, en la línea del *De ira*, un medio para recordar a Claudio las intenciones que exhibía al comienzo del reinado. La relación cronológica entre las dos *Consolaciones* no podría, de ningún modo, ser invertida. Pero no es un Séneca vencido por el exilio el que escribió la segunda, un hombre dispuesto a todos los compromisos. Es un político, obstinado en proseguir la línea de conducta que se había fijado y dispuesto a aprovechar las circunstancias, en la medida en que parecen ofrecerle una oportunidad razonable para servir a sus intenciones.

Entre el invierno de 43-44 y la primavera del 49 ninguna de las obras conservadas encuentra sitio. Cinco años que no fueron quizá de silencio, porque podemos imaginar que Séneca escribió, durante ese tiempo, tal o cual obra perdida.[124] Es posible también que en esos años compusiese sus tragedias, pero escasos son los argumentos que permiten afirmarlo con suficiente probabilidad.[125]

Con el retorno, la obra conservada retoma su curso. Pensamos que el diálogo *Sobre la brevedad de la vida* data de la primera parte del año 49, muy probablemente de antes del 24 de mayo.[126] A pesar de todas las discusiones, muy numerosas, de que ha sido objeto esta

123. *Véanse* págs. 103 y ss.

124. *Véanse* págs. 309 y ss.

125. *Véanse* págs. 413 y ss.

126. *CIL* VI, 1231: *pomerium ampliavit trib. pot. VIII impág.* XVI cos.IIII. La fecha se establece pues entre el 25 de enero del 49 y el 24 de mayo de ese mismo año (fecha del 17° saludo imperial). *Véase* R. Cagnat, en *REL* XXV 1947, 164-177.

datación (no obstante, es la que reúne mayores partidarios), es difícil pensar que el argumento principal sobre el que está fundada pueda ser refutado. Séneca, como es sabido, refiere las palabras de un conferenciante cuya exposición acaba de escuchar recientemente. Y ese conferenciante recordaba que «Sila fue el último de los romanos que amplió el *pomerium*».[127] Ahora bien, sabemos que Claudio procedió, en el 49, a una extensión del *pomerium*. Cada cual puede deducir de ello que la conferencia de la que habla Séneca fue anterior, quizá por muy poco, pero anterior a la ampliación claudiana. La objeción que se ha opuesto consiste en hacer observar que el conferenciante tampoco tiene en cuenta una extensión del *pomerium* efectuada, se dice, por Augusto, y que, por consiguiente, podía también callar la de Claudio. Pero hay fuertes razones para pensar que la pretendida extensión del *pomerium* por parte de Augusto haya sido tan solo una medida administrativa, no un acto religioso y solemne, como fue el de Claudio. De hecho, el *pomerium* no había sido entonces modificado por Augusto, como tampoco lo había sido por César, porque el dictador, que se proponía aumentar el territorio sagrado de la *Urbs*, no había tenido tiempo para realizar su intención. Nos parece concluyente el texto de la *Lex de imperio Vespasiani*,[128] que apela, para otorgar al nuevo Príncipe el derecho de proceder a una extensión pomerial, al único precedente de Claudio y no menciona en absoluto a Augusto.

En cualquier caso, este tratado es evidentemente posterior a la muerte de Calígula.[129] Cuando lo escribió, Séneca se encontraba en Roma: parece del todo excluido que lo hubiera escrito en el exilio.[130]

127. *De brev. vitae*, 13, 8: *Sullam ultimum Romanorum protulisse pomerium*.

128. *CIL* VI, 930 = D. 244.

129. Alusión a esta muerte, 18, 5.

130. 13, 3: *His diebus audivi quendam referentem*... Se ha supuesto, al menos como posibilidad lógica, que Séneca terminó su período de exilio... en Roma (F. Giancotti, *Cronologia*..., págs. 74 y ss.). Pero es difícil pensar que el llamamiento a Séneca, primer gesto, espectacular, de Agripina, haya sido solo una formalidad jurídica, consistente en devolver a Séneca sus derechos de ciudadano.

Estas dos indicaciones convergen hacia la fecha del 49, así como la elección de los ejemplos históricos aportados por el conferenciante criticado por Séneca,[131] elección que nos remite a la época de Claudio. Y pensamos, por otra parte, que el diálogo *Sobre la brevedad de la vida* es anterior al *De tranquillitate animi*, que, como veremos, no puede ser muy anterior al comienzo del reinado de Nerón.

Leemos, en efecto, en el análisis que Sereno hace de sus inquietudes y sus decisiones, las palabras siguientes:

> *placet inter parietes suos vitam coercere, nemo ullum auferat diem, nihil dignum tanto impendio redditurus; sibi ipse animus haereat, se colat, nihil alieni agat, nihil quod ad iudicem spectet; ametur expers publicae privataeque curae tranquillitas...*[132]

Este cuadro de la vida «ociosa» retoma, resumiéndolas, consideraciones dispersas en el *De brevitate vitae*, y algunas expresiones solo son verdaderamente claras si nos referimos a este diálogo. El primer punto, *nemo ullum auferat diem*, recuerda *De brev. vit.* 7, 7: *ille reus, quot dies abstulerit*... En realidad, puede tratarse de una banal coincidencia de expresiones. Pero la proposición siguiente (*nihil dignum tanto impendio redditurus*) resume un razonamiento que se lee por entero en el *De brev. vit.* 8, 1: *mirari soleo cum video aliquos tempus petentes et eos qui rogantur facillimos; illud uterque spectat propter quod tempus petitum est, ipsum quidem neuter; quasi nihil petitur, quasi nihil datur. Re omnium pretiosissima luditur.*

La expresión *nihil quod ad iudicem spectet* permanece oscura hasta el momento en que se la compara con el *De brev. vit.* 2, 1: *ex alienis iudiciis suspensa... ambitio.*

En fin, la exhortación a buscar una «tranquilidad» que excluya

131. *Véase* nuestro artículo citado, en *REL* (y pág. 276, n. 126). Sería vano decir que estos ejemplos están elegidos «irónicamente». El conferenciante del que habla Séneca no parece haber poseído un sentido del humor particularmente desarrollado.

132. 1, 11.

las preocupaciones aparece tres veces en el *De brev. vit.*: 19, 1: *recipe te ad haec tranquilliora, tutiora, maiora*; 18, 1: *excerpe... te vulgo... et in tranquillorem portum no pro aetatis spatio iactatus tandem recede*; y también, en el mismo pasaje: *cogita... quot tempestates partim privatas sustineris, partim publicas in te converteris*.

Se tiene la impresión de que, en este parágrafo, Séneca intenta condensar muchas argumentaciones del *De brevitate vitae*, y es muy evidente que el agrupamiento entre las respectivas conclusiones solo es posible si esos razonamientos existen ya. En cambio, es muy poco probable que la frase del *De tranquillitate animi* que hemos citado haya servido como plan o como sumario a las argumentaciones dispersas en todo el *De brevitate vitae*. Observamos sobre todo que la frase del *De tranquillitate* sigue el orden del *De brevitate*, como si estuviera modelada sobre el plan del tratado. El valor probatorio del argumento consiste en el hecho de que la frase atribuida a Sereno resume, retomando algunas formulaciones particularmente significativas, las tesis del *De brevitate vitae*. No se trata, como se ha sostenido para el *De vita beata*,[133] y como se podría afirmar para el *De constantia sapientis*, de simples comparaciones de ideas y de palabras, que no nos dicen nada acerca de la dependencia recíproca de los dos tratados, sino de una cuasi alusión, puesta en boca de Sereno, a la tesis sostenida *en otro tiempo* por Séneca.

Una vez más, los hechos comprobados concuerdan perfectamente con la hipótesis que fecha el *De brevitate vitae* en el año 49. En cambio, contradicen la datación «baja», que lo sitúa en el 52, después del retiro de Séneca.

Entre el *De brevitate vitae* y el *Ludus de morte Claudi* (la *Apocolocintosis*), cuya fecha indica el argumento mismo,[134] pensamos que Séne-

133. Giancotti, *op. cit.*, págs. 431 y ss., que resume E. Köstermann, «Untersuchungen z.d. Dialogschriften Senecas», en *Sitzungsb*, Berlín, 1934, 684-750.

134. *Véanse* págs. 108 y ss.

ca compuso el tratado *Sobre la tranquilidad del espíritu*. Sobre la fecha a la que atribuir este diálogo, las opiniones varían, y parece que los críticos no disponen de muchos argumentos para sus conjeturas. Porque esta obra no contiene, salvo una excepción (que, hasta este momento, ha pasado desapercibida), apenas alusiones a hechos contemporáneos.

Un primer *terminus post quem* no es discutido por nadie: el *De tranquillitate animi* es ciertamente posterior a la muerte de Calígula,[135] pero es difícil precisar más, sobre la base de esta sola consideración. ¿Podría decirse que las alusiones a la crueldad de Calígula se encuentran sobre todo en las obras de Séneca que fueron escritas bajo el reinado de Claudio? Pero tal argumento, por sí mismo, no es decisivo, por buenas razones que se puedan aportar a su favor.[136] Es posible, si nos atenemos a los argumentos tradicionales, concebir que el diálogo haya sido compuesto durante el exilio, como se ha sostenido. En sí, la cosa es, sin embargo, muy improbable: los consejos que Séneca da a Sereno no parecen muy oportunos en boca de un exiliado. Mientras que, en el *De brevitate vitae*, Séneca, todavía mal integrado en la vida activa, aconsejaba a Paulino que renunciara a sus actividades oficiales, en el *De tranquillitate animi* intenta persuadir a Sereno de lo contrario y de mostrarle cómo se puede conservar en toda circunstancia (pero no especialmente en la desgracia) la calma interior. Atenodoro, dice Séneca, se ha apresurado demasiado en recomendar el retiro. ¿Son estas las expresiones de un hombre condenado a permanecer lejos de Roma? Es difícil sustraerse a la impresión de que el tratado es obra de un hombre que renace a la esperan-

135. 11, 10; 14, 4-6.

136. Las menciones de Calígula son particularmente numerosas en el *De ira*, lo que se explicaría si el propósito de los diálogos es, al menos en parte, político (*Véanse* págs. 267 y ss.). Calígula es citado en el *De brev. vit.*, y ahí, también puede ser con el fin de contraponer el «tirano» al «buen emperador» que se preocupa tan atentamente de la *annona* (*véase*, a este respecto, K. Abel, *Bauformen*..., pág. 162). Pero Calígula es mencionado también en las obras posteriores al reinado de Claudio (*De beneficiis*, etc.).

za. Mientras que, al comienzo del 49, Séneca estaba todavía bajo la impresión de la catástrofe que había roto, o al menos interrumpido, su carrera durante siete años, parece que, en el momento en que compone el *De tranquillitate animi*, este pesimismo, esta voluntad de renuncia, se hayan disipado.

Pero existe un argumento de hecho que nos obliga a admitir que el tratado fue escrito después del 51 d. C. En el capítulo 11, leemos en efecto la frase siguiente: *Ptolomaeum Africae regem, Armeniae Mithridatem inter Gaianas custodia vidimus; alter in exilium missus est, alter ut meliore fide mitteretur optabat*. Los comentaristas y los traductores tienen dificultades para explicar los acontecimientos a los que hace alusión esta frase. Conocemos, en efecto, los dos reyes de los que se habla. El primero es el hijo del rey Juba II y de Cleopatra Selene, hija de Cleopatra y de Marco Antonio.[137] El segundo es Mitrídates de Armenia, hermano del rey Farasmanes.[138] Ptolomeo, como es sabido, fue enviado a Roma por Calígula durante el verano del 39 y ejecutado en el 40, mientras que Calígula estaba en la Galia. Mitrídates, instalado en el trono de Armenia por Tiberio, también había sido convocado en Roma por Calígula. Más afortunado que Ptolomeo, había escapado a la crueldad del tirano y Claudio lo había devuelto a su reino en el 47. Ni uno ni el otro conocieron el exilio: no podría considerarse como tal su estancia forzada en Roma, ya que Séneca solo aplica la palabra al rey Ptolomeo, no a Mitrídates. En cambio, el destino de este último es objeto de una alusión de Séneca, alusión que seguirá siendo misteriosa mientras no se tengan presentes las desventuras que lo esperaban a su retorno a su patria: reinstalado en el trono, apoyado por una guarnición romana, fue traicionado por el prefecto que la comandaba y entregado a su propio hermano, que hizo que le dieran muerte. Eso sucedía en el 51 d. C.[139] En tales condiciones, es muy cierto que no hay que leer, en el texto del *De tran-*

137. Suetonio, Cal. 26.
138. Dion Casio LVIII 26, 4; LX, 8, 1. Tácito, *Ann.* VI, 32; XI, 8.
139. Tácito, *Ann.* XII, 47. *Véase* Plinio, N.H. V, 11. Dion Casio LIX, 25, 1.

quillitate animi, tal como nos lo transmiten los manuscritos, *exilium*, sino *exitium*.[140] Pero, si es así, eso supone que el *terminus post quem* para el tratado es la fecha del 51 d. C.: Séneca no podía haberlo escrito si no después de haber conocido, en Roma, la traición de que había sido víctima el rey Mitrídates. Es, sin ninguna duda, a esta traición a la que hacen alusión las palabras, de otro modo incomprensibles: *ut meliore fide mitteretur optabat*. Es pues imposible ubicar el *De tranquillitate animi* antes del 51, y es razonable pensar que sea un poco más tardío, que date como más pronto del año 52.

Queda ahora por determinar un *terminus ante quem*. Y, sobre este punto, hay que recurrir al análisis de las condiciones espirituales y materiales que implica, por la tesis misma que sostiene. Y eso en función de la personalidad de Sereno.

En verdad, para esto, es necesario aceptar un postulado: que el Sereno del diálogo sea el mismo personaje histórico que conocemos a través de Tácito y Plinio, que la conversación entre los dos amigos no sea imaginaria (o, al menos, no del todo), y que Séneca responda a dificultades reales encontradas por Sereno. Sin duda es posible que el personaje del diálogo no esté totalmente modelado sobre el Sereno real, por las necesidades de la demostración. Pero la diferencia no podría ser demasiado grande. Si Séneca hubiese atribuido a este Sereno, que existe y por el cual alimenta un vivo afecto, un carácter y un pasado puramente imaginarios, ¿no habría dado prueba de una increíble desenvoltura con respecto a su joven familiar?

Ahora bien, en el *De tranquillitate animi*, Sereno aparece como un hombre joven, todavía en la encrucijada de la vida. Puede elegir a su antojo: o llevar la vida simple a la que su nacimiento parece destinarlo, o, al contrario, incrementar su fortuna, o bien incluso

140. *Véase* nuestro artículo sobre «L'"exil" du roi Ptolomée et la date du *De tranquillitate animi*», *R.E.L.* L, 1971, págs. 211 y ss., para la significación de esta falta, que se encuentra en toda la tradición manuscrita, pero que no debe ser eliminada del texto.

emprender una carrera senatorial,[141] a menos que no prefiera dedicarse completamente a los estudios. Este retrato, que nos muestra a un Sereno incierto y rico únicamente en posibilidades, contrasta con cuanto nos dice Tácito sobre la situación en la que se encontraba en el 55 d. C.[142] En ese momento, Sereno forma parte de los *familiares* de Séneca, tiene una buena posición en la corte y es ya lo bastante rico para que no parezca ridículo atribuirle las liberalidades que Nerón hace clandestinamente a su amante Actea. Una primera conclusión se impone: el diálogo debe haber sido escrito antes del 55, y bastante antes de esta fecha para que Sereno tuviese tiempo para avanzar en su carrera.

Por otra parte, si se acepta nuestra interpretación del pasaje relativo al rey Mitrídates de Armenia, es necesario que el diálogo sea posterior al 51. Además, ya hicimos observar que su redacción debía ser posterior a la del *De brevitate vitae*, que no se puede, en ningún caso, remontar más allá del 49. Obtenemos así una «horquilla»: entre el 51, como más pronto, y el 55, como más tarde. Y pensamos que este intervalo podría reducirse más todavía.

En efecto, en el diálogo, las esperanzas de Sereno, las posibilidades que se le ofrecen, son fruto de su amistad con Séneca. No es con sus propias fuerzas que puede esperar acceder a los cargos de la carrera senatorial. Solo la protección del amigo puede garantizarle una carrera brillante y fructífera. Séneca debía gozar, por tanto, de una buena posición en la corte. Y eso solo sucedió, como más pronto, a partir del año 50, quizá incluso un poco más tarde. Además, Sereno solo habría podido ser llamado al Palatino, y detentar allí un cargo oficial, si hubiera ya emprendido la carrera ecuestre que lo llevaría a ser, al final de su vida, prefecto de los vigiles.[143] Por lo menos, era necesario que estuviera concluyendo, cuando lo vemos servir a los

141. 1, 10: *placet honores fascesque... capessere*.

142. Tácito, *Ann.* XIII, 13. *Véase* pág. 185.

143. Plinio, *N.H.* XXII, 96 (muerte de Sereno). La fecha de esta muerte no es conocida; es anterior a *Ad Luc.* 63, 14 y ss. La mayoría de las veces se sitúa en el

amores de Nerón y de Actea, la primera de las tres «milicias» que marcaban, a la edad de veinticinco años aproximadamente,[144] el comienzo de la carrera, desde los tiempos de Claudio en adelante.[145] De ello se deduce que el diálogo debe ser anterior al 54, ya que, lo repetimos, vemos que Sereno no ha elegido todavía su carrera, y, por tanto, tampoco está acabando el servicio militar que hará de él, administrativamente, un «caballero». El *De tranquillitate animi* se sitúa, pues, entre el año 51 (o 52) y el año 54, más probablemente el año 53. Nos encontramos, por tanto, todavía bajo el reinado de Claudio. No nos engañaremos mucho situando la obra en torno al año 53, cuando el «partido de Agripina», al que seguía perteneciendo Séneca, ejerce en la corte una influencia predominante.

En ese momento, Sereno acababa de llegar a Roma, quizá desde la lejana Córdoba, llamado por su familiar o enviado a él por una familia ambiciosa. Habituado a la *provincialis parsimonia*, quedó deslumbrado por el lujo de la ciudad y también, probablemente, por aquel del que ya se rodeaba Séneca. Pero había leído los libros de este, y es comprensible que se interrogue: el contraste entre el espectáculo que tenía bajo los ojos, de un personaje poderoso y rico, y las palabras que este mismo personaje le dirigía poco antes a Paulino, parecía hecho a propósito para desconcertar a un joven de más o menos veinticinco años, al que la filosofía todavía no había revelado todos sus mecanismos.

Si las cosas sucedieron así, es posible, creemos, plantear en términos más precisos un problema conexo: la fecha del *De constantia sapientis*, dirigido también a Sereno. Generalmente, se considera[146] que el *De constantia sapientis* es anterior al *De tranquillitate animi*, basán-

---

61 (en el verano, porque fue causada por setas venenosas). También pudo haberse producido en el 62.

144. R. Cagnat, *Cours d'épigraphie*, pág. 113.

145. Suetonio, *Claudio* 24: *equestres militias ita ordinavit ut post cohortes alam, post alam tribunatum legionis daret.*

146. Giancotti, *op. cit.*, págs. 159 y ss. K. Abel, *op. cit.*

dose en la presunta evolución espiritual de Sereno, que pasa del epicureísmo al estoicismo. Epicúreo en la época del *De constantia*, Sereno habría sido ya convertido a la doctrina de Zenón cuando Séneca le dedicó el tratado *Sobre la tranquilidad del espíritu*. Pero los pasajes de estos tratados que se invocan no tienen el sentido que se les atribuye.

¿Es epicúreo Sereno en la época del *De constantia sapientis*? Es cierto que Séneca escribe: «*Epicurus, quem vos patronum inertiae vestrae assumitis...*»,[147] pero es también cierto que esta frase, que se aísla arbitrariamente para extraer un argumento falaz, no se le aplica a Sereno: forma parte de un dilatado conjunto, en el que Séneca ataca a todos los que comparten la opinión vulgar y son incapaces de comprender la verdadera grandeza del sabio, esas almas viles que se refugian en un epicureísmo de fachada pero no conocen ni siquiera la verdadera doctrina de Epicuro. En esta larga invectiva, se olvida la persona de Sereno. Es un procedimiento muy frecuente en Séneca, ¡y no se debería incurrir en un error! ¿Habrá que admitir que, cuando en el *De vita beata* Séneca la emprende contra los detractores del epicúreo Diodoro, incluye a su hermano Galión en la nómina de estos?[148] Del mismo modo, los hombres de los que se trata en el *De providentia*, y que no pueden revelar su valor porque la desgracia no les ha golpeado nunca, no son de ninguna manera identificables con Lucilio.[149] No existe, pues, motivo alguno para pensar que Séneca, al escribir la página de diatriba que leemos en el *De constantia sapientis*, sitúe a Sereno entre las filas de los epicúreos que condena.

Al comienzo del tratado, tenemos incluso un indicio de que Sereno siente simpatías estoicas. Si no fuese así, ¿se habría indignado tanto por las afrentas que padeció Catón?[150] Sin duda, el joven no

147. *De const. sap.* 15, 4.

148. 19, 2: *de alteribus vita, de alterius morte disputatis, et ad nomen magnorum... latratis*; *ibid.*, 3: *negatis quemquam praestare quae loquitur...*

149. *De prov.*, 4, 5-6.

150. *De const. sap.* 1, 1-3.

había sido iniciado todavía del todo a la doctrina. No hace todavía profesión de estoicismo, puesto que puede decir en este mismo diálogo: *Omnibus relictis negotiis Stoicus fio*,[151] pero lo dice porque los *negotia*, las actividades que finalmente ha aceptado asumir, no le permiten el ocio de proseguir la educación filosófica que había deseado.

No podemos creer que se trate de otra cosa que de una veleidad cuando, en el *De tranquillitate animi*, le oíamos decir a su amigo que, a veces, se siente tentado de seguir «resueltamente a Zenón, a Cleantes, a Crisipo», y de lanzarse a una carrera política.[152] En realidad, esta mención de los grandes maestros del Pórtico es una ironía, como demuestra lo que se apresura a añadir: «*Quorum tamen nemo ad rem publicam accesit, et nemo non misit*». En el momento en que consulta a Séneca por los medios para alcanzar la calma interior, Sereno está tentado por miles de posibilidades, pero no se entrega a ninguna. No es ni más filósofo (y, *a fortiori*, estoico) de lo que es rétor, escritor, hombre de negocios o candidato a los honores. Quiere ser todo a la vez, o sucesivamente, pero no es nada.

Así se desmorona el mito de la anterioridad del *De constantia sapientis* en relación con el *De tranquillitate animi*.

Es fácil demostrar que la relación entre esos dos diálogos es la contraria. En el primero, Sereno está en una encrucijada de caminos, en el umbral de su carrera. En el segundo, ha adquirido un poco más de experiencia de la vida en Roma, ha topado con la gente. Sin duda, tuvo que sufrir la insolencia de los grandes con quienes se codeaba cada día, aun cuando, como antaño supuso Friedrich (pero nada se opone ciertamente a que Friedrich tenga razón), no se trate de las torcidas maniobras de Agripina a propósito de Actea. Es muy verosímil que un joven provinciano, llamado a servir en palacio por el

151. *De const. sap.* 3, 2. El término *stoicus* parece designar aquí no tanto al seguidor del estoicismo, como al filósofo estoico profesional, cuya figura era popular. Sereno no carece de ironía.

152. *De tr. animi* 1, 10: *promptus, compositus, sequor Zenona, Cleanthum, Chrysippum...*

favor de un «amigo del Príncipe», se muestre un poco torpe y se exponga a las mofas de los cortesanos. Y este sería el medio entrevisto por Séneca para guiar a Sereno por la vía de la sabiduría, revelándole el verdadero significado del estoicismo para la vida interior. Es relevante que el *De tranquillitate animi* contenga únicamente preceptos muy generales, que pueden constituir una terapia del alma, independientemente de toda adhesión intelectual a los principios y a las demostraciones técnicas del estoicismo. Ni lo es menos el hecho de que el *De constantia sapientis* conceda mayor importancia a los silogismos de la escuela y presente con mayor precisión el ideal estoico, tal como lo simboliza la imagen del sabio. En el momento del *De constantia sapientis*, Sereno no es desde luego oficialmente estoico, pero está más cerca de serlo que en la época en que dudaba ante la elección de un modo de vida.[153]

Los críticos coinciden en pensar que el *De constantia sapientis* es posterior a la muerte de Calígula,[154] y también a la de Valerio Asiático, ocurrida en el 47 d. C.[155] El *terminus ante quem* es evidentemente la muerte de Sereno, que podemos situar hacia el 61 o el 62.[156] Si se acepta la datación (aproximativa) propuesta por nosotros para el *De tranquillitate animi*, el año 54 (más o menos) será un nuevo *terminus post quem*, y tendríamos entonces una nueva «horquilla»: el intervalo 54-62. Hemos observado en otro momento que los acontecimientos ocurridos en el reino de los partos, en el 55, la intervención diplomática de los romanos y la inversión de la situación interior podían aclarar una frase del tratado sobre la «venalidad de los partos».[157]

153. Entre los dos diálogos, Séneca y Sereno tuvieron numerosas entrevistas, cuyo objeto era la figura del sabio: *De const. sap.* 7, 1: *non est quod dicas, ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam invenire...* Es evidente que Séneca intentó convertir a Sereno a la filosofía, que no se contentó con los remedios muy genéricos indicados en el *De tranquillitate animi*.

154. *De const. sap.* 18, 1.

155. *Ibid.* 18, 2. Consúltese K. Abel, *loc. cit.*

156. *Véase* pág. 283, n. 143.

157. *Véase* nuestro *Comentario* al *De const. sap.*, págs. 16 y ss.

Desde luego, la relación es dudosa. Los partos eran un motivo de preocupación para los romanos desde hacía ya mucho tiempo. Pero, en el intervalo de tiempo que, por otra parte, hemos fijado, se encuentra precisamente la operación del 55, que atrae la atención de Séneca sobre ese país. Los partos y los armenios estaban entonces a la luz del día. Es natural que su ejemplo le haya venido a la mente. Por eso pensamos que el *De constantia sapientis* haya sido compuesto en el 55, quizá un poco después, pero seguramente no mucho más tarde.

Poco tiempo después —o quizá un poco antes, si se sitúa el *De constantia sapientis* en el 56—, fue pronunciado el discurso del que, como hemos supuesto, surgió el *De clementia*.[158] Es probable que el texto de este discurso se hubiera difundido entre el público, pero el tratado, tal como nosotros lo poseemos, no data de esta época. Se puede suponer que haya permanecido inacabado, entre los papeles de Séneca, y que no fuese publicado hasta después de su muerte.

La fecha del *De vita beata* no es menos difícil de determinar que la del *De constantia sapientis*. Sin embargo, nos pareció que el problema no era insoluble. El *terminus post quem* sobre el que todos están de acuerdo está dado por el nombre de Galión que Séneca le da a su hermano Novato. Ya hemos dicho que no se puede atestiguar este nombre sino a partir del 52.[159] Galión puede haberlo llevado también antes, es cierto, pero no podemos remontarnos a una fecha anterior a la del *De ira*, porque Novato conserva en él este nombre.[160] Ahora bien, en el *De vita beata*, Séneca se presenta a sí mismo como un personaje rico y colmado de honores, con los que se vio agasajado después del 41, al retorno del exilio. Este diálogo, por tanto, no puede haber sido compuesto antes del 50, o quizá del 51 d.C. Tampoco puede ser posterior al 62 y al retiro del filósofo. Pero, en el interior de este intervalo, ¿qué fecha elegir?

158. *Véase* pág. 122.
159. *Véase* pág. 53.
160. *Véase* pág. 266.

El texto nos proporciona varias indicaciones. La más clara es ciertamente la inquietud que se percibe en las últimas palabras conservadas, y que se adaptan muy bien a la situación del año 58.[161] Séneca afirma en ellas, y sin duda no por casualidad, que como filósofo, será un «protector de sus amigos» y «un buen defensor o amparo de su patria»:[162] no puede no estar pensando en Burro, que está amenazado, desde el 55, por incesantes acusaciones. Tampoco puede no recordar que su política es garante de la libertad, y que la defenderá contra la tiranía. No es en absoluto seguro que los ataques de Suilio[163] hayan empujado a Séneca a componer el *De vita beata*, pero es probable que este tratado, si data, como suponemos, del año 58 (quizá del 59, pero entonces, antes del mes de marzo y del asesinato de Agripina, porque Séneca, después de este crimen, no podía apenas presentarse ante la opinión pública como defensor de la «virtud», cualquiera que fuese su posición personal en este asunto), respondiese en parte a la campaña de difamación desencadenada entonces contra el ministro en el poder.

Resulta incluso mucho más difícil de datar el diálogo *Sobre el ocio* que los otros. El estado de mutilación en el que se nos ha transmitido, ya que falta el comienzo y el final, y el texto se reduce a pocas páginas, no facilita, desde luego, la solución del problema. Un solo indicio —un nombre a medias borrado (voluntariamente raspado) en la tabla del *Ambrosianus* hace pensar que tuviese como destinatario a Sereno, al igual que el *De tranquillitate animi* y el *De constantia sapientis*.[164] Pero nada, en el texto conservado, avala esta suposición. No se puede garantizar que el dedicatario sea o no sea estoico. Es posible que se sienta ajeno a la secta (*stoici vestri*, dice). Limitémonos

161. *Véase* pág. 146.
162. *De vita beata* 15, 4.
163. *Véanse* págs. 181 y ss.
164. *Véase* pág. 28.

a observar que, en el estado de nuestros conocimientos, podemos únicamente afirmar que el tono del *De otio* semeja mucho al de los otros dos diálogos dedicados a Sereno, y nada al tono del *De vita beata*, el *De providentia* o el *De brevitate vitae*. Pero es solo una impresión y no se puede sacar de ella un argumento concluyente. Otros amigos de Séneca pueden haber dado prueba, en la discusión, de la obstinación que creemos discernir en el interlocutor del *De otio*. Se ha pensado en Lucilio,[165] y en este último se encuentran efectivamente algunas características que se adaptan muy bien al carácter atribuido por Séneca al contradictor del *De otio*. Pero otra consideración puede, sin duda, hacer que se incline la balanza: el *De otio* forma, con el *De tranquillitate animi* y el *De constantia sapientis*, una trilogía que es difícil romper. En estos tres diálogos se trata el problema de la acción en el seno de los marcos del pensamiento estoico, y la reflexión de Séneca se va profundizando y elevando de uno al otro. Es natural creer que la teoría del *De otio* viene a coronar el edificio levantado por Séneca en esa serie de conversaciones sobre el problema del «género de vida», que es clásico en la escuela y que la tradición hacía remontar a Pitágoras,[166] pero que, después de Platón, parece haber adoptado una forma sistemática en Aristóteles,[167] y domina todo el *Protréptico*.

En el *De tranquillitate animi* encontramos un análisis psicológico del problema: la acción es necesaria para el equilibrio del alma, dice Séneca; el espíritu humano es ágil, no se adapta fácilmente al reposo.[168] El *De constantia sapientis* demuestra que las realidades de la acción no podrían mermar la tranquilidad interior, que acompaña a una acción conducida en conformidad con los verdaderos valores.

165. L. Herrmann, *Chronologie*..., págs. 98 y ss.

166. Jámblico, *Vita Pyth.*, 58.

167. *Ética a Nicóm.* I, 3 1095 b. 17 y ss. *Véase*, sobre este problema, A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato*, Turín, 1963, págs. 203 y ss.

168. *De tr. an.* 2, 11: *natura enim humanus animus agilis est et pronus ad motus*. *Véase* Cicerón, *De fin.* V, XXI, 58; y también pág. 388.

Con el *De otio*, alcanzamos a descubrir el verdadero sentido de la contraposición entre acción y contemplación: ni la acción es un fin en sí misma —solo concierne, después de todo, a cosas «indiferentes»—, ni la contemplación encerrada en sí misma («sin que muestre nunca lo que ha aprendido»)[169] podría constituir, para el sabio, un «conveniente».[170]

Así, la contradicción que se complace en establecer la opinión de los *stulti* entre la vida de contemplación y la vida política es solo aparente. Cualquier vida digna de este nombre es, al mismo tiempo, contemplativa y activa:[171] la verdadera acción es el fruto de la contemplación y puede asumir mil formas. La acción del sabio es siempre potencial; su realización depende de la Fortuna. La forma política de la acción supone que exista una *res publica*, un campo de aplicación posible de la *virtus*. Pero eso no depende del sabio: la acción política no es pues un bien.[172] Séneca ha alcanzado, así, el término de su dialéctica gracias a la profundización progresiva de las nociones. En el *De otio* no contradice las palabras que había dirigido a Sereno en el *De tranquillitate* o en el *De constantia*. Como tampoco condena su actitud al regresar del exilio la proclamación de su propio «derecho» a vivir una vida de contemplación.

Si se acepta este análisis, se deduce que el *De otio* debe ser poste-

169. *De otio*, 6, 3: *nunquam id quod didicit ostendens*.

170. *Ibid.*: *minime probabile*. Sobre el significado de *probabilis* (que define los *officia*), *véase* Cicerón, *De off.* I, III, 8, y, sobre todo, *De fin.* III, XVII, 58: *est autem officium quod ita factum est ut ejus facti probabilis ratio reddi possit*, pasaje explicado por Diógenes L. VII, 107-108.

171. *De otio* 6, 3: *quis neget illam* (sc. *virtutem*) *debere profectus suos in opere tentare, nec tantum quid faciendum sit cogitare sed etiam aliquando manum exercere et ea quae meditata sunt ad usus perducere?* Entendemos *aliquando* en el sentido de «un día u otro, finalmente», como en *De clem.* II, 1, 2; 2, 3; *De brev. vitae* 4, 2; 17, 1, etc.

172. *De otio* 8, 1: *Quid autem interest quomodo sapiens ad otium veniat, utrum quia res publica illi deest an quia ipse reipublicae, si omnibus defutura res publica?* (La lectura *defutura* no es segura.)

rior a los otros dos diálogos: posterior, por consiguiente, al año 53 (fecha presunta del *De tranquillitate animi*) y al año 55 (fecha del *De constantia*), y, *a fortiori*, posterior al retorno del exilio. Lo que basta para excluir la «datación alta», que atribuye este tratado al momento en que Séneca, después de los años transcurridos en Córcega, pensaba llevar una vida de *otium*.[173] Por tales motivos, la fecha tradicionalmente propuesta —el año 62, quizá un poco antes, si la decisión de Séneca fue tomada antes de la desaparición de Burro— parece la más verosímil. En esta fecha, Sereno está todavía vivo (al menos nada impide pensarlo), ejerce el alto cargo de prefecto de los vigiles y puede legítimamente concebir alguna inquietud por el hecho de que su protector abandone la corte. Entre los argumentos que invoca para impedir que el amigo realice esta intención, figura, naturalmente, la apelación a los principios estoicos. Eso no quiere decir que Sereno se haya convertido finalmente a la doctrina del Pórtico: «*Stoici vestri*», dice el interlocutor del *De otio*.[174] Pero eso implica un conocimiento bastante bueno de la doctrina, como indica ya la argumentación empleada por Séneca en el *De constantia sapientis*.[175] La adhesión íntima es una cosa muy distinta. Es posible que Sereno nunca haya alcanzado el estadio final de la conversión, al que habría llegado Lucilio. Murió demasiado pronto, en el momento en que Séneca comenzaba a revelarle el verdadero significado del estoicismo, y se comprende la amargura experimentada por Séneca cuando vio morir a este amigo, que estaba a punto de llevar hasta él.

La mutilación del *De otio* nos impide captar la argumentación en toda su amplitud. En la *divisio*, Séneca anuncia que quiere demostrar dos puntos principales: el derecho, para cualquier adepto del estoicismo, a dedicarse por entero, incluso desde su juventud, a la contemplación; y luego, uno todavía más indiscutible, el que posee

173. *Véase* Giancotti, *op. cit.*, págs. 225 y ss.

174. I, 4.

175. Recurso a los silogismos escolásticos, etc. *Véase* nuestro *Comentario*, *passim*.

un hombre «que se ha ganado su soldada, en edad provecta»,[176] de abandonar las luchas políticas y de dedicarse exclusivamente a la filosofía. ¿Cómo no deducir de esta *divisio* —porque el interlocutor del *De otio*, quien quiera que sea, reprocha personalmente a Séneca lo que considera una dimisión— que el segundo argumento funda la defensa personal del filósofo, que aplica a su propio caso? Desde luego, la demostración anunciada ha desaparecido con la parte faltante del diálogo, pero eso importa poco. Para que el argumento tenga un sentido, es necesario presuponer que Séneca, al presentarlo, sea ya un hombre anciano. Se confirma así la fecha que nos pareció resultar del análisis interno. En cuanto a la identificación, con Sereno, del interlocutor al que Séneca se dirige aquí, si no es cierta, no por ello deja de ser muy probable, sobre todo porque, por lo que sabemos, solo Sereno estaba preparado, a través de los dos diálogos precedentes, para recibir las confidencias últimas de Séneca sobre el verdadero valor de la acción.

Del mismo modo, creemos posible, si no el resolver más allá de toda duda el problema planteado por el *De providentia*, al menos el añadir cierta verosimilitud a alguna de las soluciones propuestas, considerando no tanto el texto mismo del diálogo cuanto sus relaciones con Lucilio, al cual está dedicado. La mayoría de los autores consideran el *De providentia* una de las últimas obras de Séneca; otros, menos numerosos, quieren ver en él una obra escrita durante el exilio.[177]

Un solo hecho objetivo se deja aprehender: este diálogo no puede ser anterior al reinado de Calígula; una alusión al reinado de Tiberio, considerado evidentemente como pasado, no deja ninguna duda al respecto.[178] También se ha pretendido que una frase del texto que evoca las *venationes* —en que combaten, sobre la arena, jóve-

176. 2, 2: *aliquis emeritis iam stipendiis, profligatae aetatis...*
177. Giancotti, *ibid.*, págs. 244 y ss.
178. 4, 4.

nes «*honesti*»—, haga alusión a los espectáculos ofrecidos por Nerón en el año 59 d. C.[179] Pero, por ingeniosa que sea (y que, por otra parte, sigue siendo hipotético), esta correlación no basta para datar el *De providentia*.

Pensamos que es más fecundo intentar discernir, en la evolución espiritual de Lucilio, el momento en el que puede situarse esta «defensa de la causa de los dioses».[180] Y al respecto, las indicaciones no faltan. Lucilio, dice Séneca, admite la existencia de una providencia en el mundo. Por tanto, está ya, al menos «intelectualmente», convertido a las ideas estoicas. Se adhiere a la parte física de la doctrina, aunque todavía no ha renunciado a presentar objeciones.

Ahora bien, poseemos, por otra parte, libros en los cuales Séneca demuestra a Lucilio la existencia de la providencia y encuentra señales de su acción en los fenómenos en apariencia más desordenados. Estos libros, las *Cuestiones naturales*, no tratan todo el problema de la providencia: algunas consideraciones presentadas sumariamente por Séneca en el *De providentia* (y la primera de ellas es el examen del orden natural que preside el movimiento de los astros) están ausentes en las *Cuestiones naturales*. Pero algunos paralelismos son evidentes. En ambas obras, Séneca afirma, casi en los mismos términos, que todo cuanto sucede en la parte «agitada» del mundo tiene sus propias causas.[181] Una doble conclusión se impone: el sumario de la demostración «física» de la providencia, en el diálogo, no resume pura y simplemente el contenido de las *Cuestiones naturales*. Entre las dos obras aparece incluso una contradicción: mientras que, en el *De providentia*, Séneca admite, para las mareas, la teoría posidoniana de la acción lunar, en las *Cuestiones naturales*, parece pensar que las ma-

179. *De prov.* 2, 8: Tácito, *Ann.* XIV, 14. Relación establecida por L. Herrmann, *Cronología*, pág. 255.

180. *De prov.* 2, 1: *causam deorum agam.*

181. *De prov.* 1, 3: *ne illa quidem quae videntur confusa etincerta... sine ratione accidunt, sed suas et illa causas habent. Qu. nat.* VI, 3, 1: *illud quoque proderit praesumere animo nihil horumdeos facere...; suas ista causas habent.*

reas se deban a un desborde del mar, que posee causas internas.[182] Por otra parte, desde el momento en que escribía el *De providentia*, Séneca proyectaba componer una libro de conjunto sobre el problema de la providencia:[183] este libro serán las *Cuestiones naturales*, cuya redacción hay que situar, por consiguiente, *después de* la del *De providentia*. Tal es la interpretación, extremadamente verosímil, ya extraída de las observaciones de A. Fontàn.[184] La composición de las *Cuestiones naturales* constituye, pues, un *terminus ante quem* para nuestro diálogo: sabemos que se inició en el curso del año 62.[185] Es, pues, difícil desplazar la redacción del *De providentia* a una fecha muy posterior.

Pero sabemos, por otra parte, que, en el momento del *De providentia* —Séneca se toma el cuidado de precisarlo—, Lucilio aceptaba la idea de una providencia. Ahora bien, no siempre había sido así. En una de las primeras epístolas, vemos que Lucilio no consideraba todavía la existencia de la providencia más que como una posibilidad, al lado de las otras.[186] Ahora bien, parece cierto que esta *Epístola 16* data del otoño o de comienzos del invierno del 62.[187] Entre esta

182. Para la acción lunar, *De prov.* 1, 4; para la teoría de las fuentes propias, *Qu. Nat.* III, 14, 3. Es cierto que, en las *Qu. Nat.*, Séneca conoce la teoría posidoniana, y la refuta con conocimiento de causa (*Qu. Nat.* II, 28, 6).

183. *De prov.* 1, 1: *hoc commodius in contextu operis redderetur, cum praeesse universis providentiam probaremus.*

184. *De providentia*, y la cronología de las últimas obras de Séneca, en *Emerita* XVIII, 1950, págs. 367-376.

185. *Véase* A. Oltramare, introducción a la edición de las *Cuestiones naturales*. *Véase* pág. 297, n. 190.

186. *Ad Luc.* 16, 4: *dicet aliquis: «quid mihi prodest philosophia, si fatum est? Quid prodest, si deus rector est? Quid prodest, si casus imperat?...».*

187. *Véase* Apéndice I, pág. 427. Es posible una mayor precisión, si se tiene en cuenta el célebre pasaje de la *Epístola 23*: *possum enim tibi vocem Epicuri tui reddere...*, que parece indicar, si no absolutamente demostrar (*Véase* K. Abel, *Bauformen*, pág. 158 y pág. 104, n. 24), que Lucilio en este momento es epicúreo, o al menos alimenta simpatías por el epicureísmo. Ahora bien, esta *Epístola 23* data verosímilmente de finales del mes de febrero del 63. Por otra parte, la *Epístola 56*,

fecha y el *De providentia*, Lucilio, que leía mucho y se había interesado en las teorías del Pórtico sobre la providencia, se dejó persuadir por ellas. Aunque no por ello dejaba de atormentarle la comprobación de que existe el mal en esta creación que se atribuye a un dios, que es su «moderador». Séneca le responde con este diálogo, que supera las dimensiones normales que pretende mantener en sus epístolas al comienzo de la correspondencia. Por todas esas razones, fecharemos el *De providentia* a finales del año 62 o, más bien, comienzos del año 63. Lo consideraremos como una especie de apéndice a la correspondencia de este período, anterior, en cualquier caso, a la *Epístola 74*, que resume la doctrina del *De providentia* y que data de abril del 64.[188]

Pero ¿por qué Séneca ha publicado aparte la respuesta que quería dar a su amigo y le ha dado la forma de un diálogo? ¿Por qué, sobre todo, en esa fecha, proclamar con una solemnidad y una elocuencia que brillan por todas partes en el *De providentia*, y que han hecho parangonar este diálogo con las *Consolaciones*, la fe del filósofo en la excelencia de la voluntad divina?

Se puede adivinar que, tanto aquí como en los otros diálogos, la persona del interlocutor ha sido superada. La objeción de Lucilio no es más que un pretexto, como lo son la muerte del hermano de Polibio o las dudas de Sereno. En realidad, lo que Séneca afirma aquí públicamente es su propia felicidad. A despecho de su caída en desgracia, se niega a lamentarse. No se dirige tanto a quienes estarían tentados a lamentarlo, como a los otros, ciertamente más numerosos, que experimentan alguna satisfacción, secreta o manifiesta, al verlo

---

3, sitúa a Lucilio «en el campo de los estoicos» (Abel, *ibid.*), y esta epístola data, creemos, de diciembre del 63. La fecha del *De providentia* se situaría entonces entre febrero y diciembre del 63. El proceso de Lucilio, que tuvo lugar ese año, la estancia en Roma y las entrevistas de viva voz con Séneca quizá favorecieron y aceleraron esta evolución espiritual. Pero queda también la posibilidad de que la frase *Epicuri tui* signifique solo que Lucilio ha expresado a su amigo su preferencia por las sentencias epicúreas que figuran en las epístolas precedentes.

188. Apéndice I, pág. 427.

abatido. La *sententia* que concluye la *divisio* podría ser puesta como epígrafe a todo el diálogo y aplicarse a Séneca mismo, en este momento de su vida: «*Persuadebo... tibi ne umquam boni viri miserearis; potest enim miser dici, no potest esse*».[189] Sin duda, todo esto está únicamente sugerido. Séneca sigue siendo fiel a su toma de partido por la objetividad, por no condescender, en la medida en que sea posible, a las confidencias personales. Pero el momento y las circunstancias del diálogo hacen inevitable la comparación entre la idea que el filósofo se hace de su propia situación y la figura de Catón, que evoca tan vivamente. Catón, al igual que Séneca, había luchado por la libertad. Sus partidarios fueron diezmados. Se quedó solo, como Séneca después de la muerte de Burro y la sustitución por amigos de Tigelino de quienes antaño componían su partido. De un modo bastante teatral, hace hincapié en que la muerte es una puerta siempre abierta hacia la libertad. Y recordaremos que, justo en sus últimos instantes, Séneca se mantendrá fiel a estas páginas escritas al comienzo de su caída en desgracia y que, por esta razón, se revelarán proféticas.

Al igual que Catón, Séneca deberá renovar su suicidio, buscar la muerte mediante un largo esfuerzo de voluntad. No es dudoso que el filósofo, tan penetrado por la idea de que era necesario prepararse para la muerte, no hubiera meditado en la de Catón, hasta el punto de reanudarla. De este adiestramiento para la muerte, el *De providentia* nos parece que aporta el testimonio, y es eso lo que le confiere ese tono de gravedad, mucho más allá de lo que habría podido exigir una simple «*schola*» destinada a Lucilio.

No hay que volver sobre la datación de las *Cuestiones naturales* propuesta y establecida por A. Oltramare en su edición.[190] Ni tampoco dudar ya, ahora, como lo hacía aun Oltramare, al asignar su verda-

189. 3, 1.
190. Dos vols., París, 1929. V, vol. I, págs. VI-VIII.

dera fecha al terremoto de Pompeya, que es el 5 febrero del 62.[191] Fue en este momento cuando Séneca empezó a escribir el libro VI de su obra.[192] Y es probable que este nunca haya sido acabado. Lo que significa que Séneca seguía trabajando en él en el momento de su muerte. Como las *Epístolas morales a Lucilio*, las *Cuestiones naturales* fueron las acompañantes de sus últimos años.

El tratado *Sobre los beneficios* pertenece también a la ancianidad de Séneca. Sabemos que los primeros seis libros al menos estaban ya compuestos (y probablemente también el séptimo y último) cuando Séneca escribía la *Epístola 81* a Lucilio, es decir, al final de la primavera del 64.[193] Por otra parte, es evidente que el libro II es posterior a la muerte del excónsul Caninio Rebilo, que se suicidó en el 56.[194] Entre estas dos fechas límite es difícil determinar un momento más preciso.

Hemos admitido implícitamente[195] que la teoría de los *beneficia* contenida en las últimas páginas del *De vita beata* no debería nada al *De beneficiis*, pero representaba una reflexión original sobre la función de la riqueza, tal como la concebían los filósofos del medio Pórtico. Si es así, podemos considerar el *De beneficiis* como la profundización y el desarrollo de esta reflexión, que se apoya precisamente en Hecatón. Y si es así, el año 58 (ese en que pensamos que fue compuesto el *De vita beata*) marca un *terminus post quem* per la redacción del *De beneficiis*. Encontramos su confirmación en la introducción del libro IV, en la cual se retoman algunas expresiones del *De vita beata*, sin el contexto que, en este tratado, las justifica y las demuestra.[196]

Se dice a veces que Séneca aludía, en el *De beneficiis*, a la situa-

191. G. O. Onorato, «La data del terremoto di Pompei, 5 febbraio 62», en *Rendiconti dell'Accademia Naz. dei Lincei*, VIII, IV, 1949, págs. 644-661.

192. *Qu. Nat.* VI, 1 y ss., *ibid.* 12.

193. *Ad Luc.* 81, 3, que remite a *De ben.* VI, 4-6.

194. *De ben.* II, 21, 6; Tácito, *Ann.* XIII, 30, 3.

195. *Véanse* págs. 107 y ss.

196. *De ben.* IV, 1, 2-2, 4 = *De vita beata* 6, 15.

ción con la que tuvo que enfrentarse Nerón en el 62, porque aborda el problema de los beneficios recibidos del «tirano». Nos parece, al contrario, que si el escritor podía afrontar y tratar sin precauciones este problema, es porque, en realidad, todavía no se había planteado para él. Para Nerón, después de haberse negado a aceptar la devolución de los regalos hechos a su maestro, debía ser insultante leer, por ejemplo, «que no hay deuda de reconocimiento por un beneficio hacia alguien de quien no se habría querido ser un servidor».[197] No hay beneficio, dice Séneca, sin la libertad de aceptar o rechazar. Por esta razón de conveniencia, pensamos que el *De beneficiis* es anterior al retiro de Séneca y, de un modo más general, al año 62.

La coyuntura más verosímil para la redacción del tratado sigue siendo el momento en que Nerón recurre, por diferentes motivos, a los *beneficia*, en que estos se vuelven un instrumento de gobierno. Ello sucede, como es sabido, primero en el año 58, cuando el Príncipe se preocupó por restablecer, mediante donaciones personales, la situación económica de los senadores que se habían arruinado.[198] Pero este movimiento se amplificó y, al año siguiente, después del asesinato de Agripina, se recurrió a él de un modo sistemático. Al poder se le planteaba el problema de hacer olvidar el drama, y Nerón creyó conseguirlo entregándose a increíbles liberalidades, distribuyendo entre el pueblo objetos de gran valor.[199] Esta generosidad ostentosa podía gustar a la gente humilde, pero preocupaba a los espíritus que veían más lejos.[200] Séneca no deja de recordar que tal género de prodigalidad no es conforme a la sabiduría.[201] Y puede hacerlo con tanta mayor razón cuanto que ya lo había escrito en el *De vita beata*.[202]

197. II, 19, 2.

198. Tácito, *Ann.* XIII, 34. *Véase* pág. 176.

199. Dion Casio, LXI, 18, 1 y ss. *Véase* Suetonio, *Nerón* 11, 2.

200. Dion Casio, *ibid.*: ὠλιγώρουν δὲ πάντες οἱ νοῦν ἔχοντες.

201. Por ejemplo, *De ben.* I, 2, 1.

202. *De vita beata* 23, 5, y *véase* nuestro comentario, *ad hoc*, que remite a Cicerón, *De off.* II, 21, y 52 y ss. También aquí, el *De beneficiis* retoma el

De una manera más general, hemos dicho hasta qué punto el problema de los *beneficia* estaba en el orden del día desde que el Senado se había preocupado, en el 57, de castigar a los libertos culpables de ingratitud hacia sus señores.[203] Había que encontrar una fórmula capaz de garantizar el equilibrio social entre estos y un número siempre creciente de antiguos esclavos, que solo estaban ya obligados a respetar los deberes morales. A este problema, que iba a volverse urgente, Séneca propone de darle una solución estoica: la educación de quienes están en posición de hacer favores. Solo la rectitud de su juicio puede prevenir la ingratitud de los beneficiarios. La ley no puede hacer nada. El remedio reside en las costumbres.[204] Eso explica también los muchos pasajes del *De beneficiis* donde se afirma el carácter humano de los esclavos, como si Séneca se hubiese propuesto como tarea, en este libro, atenuar las antiguas disciplinas, más rígidas y, al mismo tiempo, más inhumanas que nunca en esas moradas donde vivían ejércitos serviles. Y lo que es cierto para la esclavitud lo es también para las relaciones entre padres e hijos, que Séneca describe en oposición a los prejuicios habituales.[205] No hay ninguna duda de que Séneca haya querido presentar aquí la imagen de una «sociedad nueva», más acogedora y más humana, basada en los valores estoicos. Manifiesta de ese modo su fidelidad al ideal de la secta, cuya preocupación es «ser útil» a los hombres. Y, al mismo tiempo, después de la terrible crisis provocada por el asesinato de Agripina,[206] dirige el «combate de retirada» del que hablaba en el *De tranquillitate animi*[207] y que, en el *De otio*,[208] volverá a describir como una de las formas de la acción política.

De vita beata, pero, esta vez, desarrollando un tema que allí estaba solo indicado.

203. *Véase* pág. 180.
204. Por ejemplo, III, 16, 1 y ss.
205. III, 29, 1 y ss.
206. *Véase* pág. 190, n. 468.
207. 4, 1 y ss.
208. 6, 4 y ss.

Si es difícil, y a menudo arriesgado, asignar una fecha a las diferentes obras conservadas, el problema se complica todavía más cuando se trata de fragmentos o de libros de los que no conocemos apenas más que el título. A veces, es cierto, Séneca nos da la información. Por ejemplo, en las *Epístolas morales a Lucilio* habla del trabajo que está acabando para redactar los *Moralis philosophiae libri*.[209] Las epístolas que contienen estas alusiones están entre las últimas. Fue, pues, en el 64 cuando Séneca escribió esta obra.

Lamentablemente, tanta fortuna es rara, y la mayoría de las veces debemos contentarnos con pistas mucho más sutiles, o incluso confesar nuestra ignorancia.

Así, solo conocemos el tratado *De immatura morte* a través de dos fragmentos,[210] que se parecen por el tono a una consolación: la necesidad de someterse a la voluntad del juez supremo, que es Dios, y la afirmación de que solo la virtud puede darnos la inmortalidad y hacernos semejantes a los dioses. Por lo que sabemos, en dos ocasiones tuvo Séneca que deplorar una muerte prematura: la muerte de su hijo, durante el exilio, y la muerte de Sereno. Habría sido extraño que, a propósito de la muerte de un niño, todavía de tierna edad, Séneca hubiera hablado de la inmortalidad que puede conferir la virtud. Es natural pensar que este tema fuese más apropiado si se trataba de Sereno. Y tal verosimilitud recibe una especie de confirmación si se compara los dos fragmentos conservados con el final de la *Epístola 63*, que, a propósito de la muerte de Sereno, retoma precisamente los temas que se mencionan ahí. «Debí decirme, —escribe Séneca— mi caro Sereno es más joven, ¿y qué importa? Debiera morir después que yo, pero puede hacerlo antes que yo...». Y además: «es posible, caso de ser cierta la opinión de los sabios de que alguna mansión nos dará cobijo, que el que

209. *Ad Luc.* 106, 2; 108, 39; 109, 17. *Véase* M. Lausberg, *Unters.*, págs. 188 y ss.

210. Fr. 26 y 27 Haase. Los fragmentos 28 y 29 Haase no pertenecen ciertamente a este tratado.

creemos haber perdido se nos haya adelantado».[211] Este razonamiento puede considerarse como el esbozo de un tratado *De immatura morte*. ¿Se deduce de ello que el escrito que conocemos bajo este título fue compuesto por Séneca con ocasión de la muerte de Sereno, y quizá para desarrollar este pasaje de la epístola a Lucilio, es decir, durante los primeros diez meses del año 64? Es posible, pero, evidentemente, muy poco seguro.

En la obra perdida de Séneca figuran varios tratados científicos, en particular geográficos. Un solo testimonio directo, del mismo Séneca, nos informa que había compuesto el *De motu terrarum* cuando era *iuvenis*.[212] El término es muy vago. Puede aplicarse a una edad comprendida entre los veinticinco y alrededor de los cuarenta o cuarenta y cinco años: es decir, que la fecha puede situarse entre el 24 d. C. y el 45 aproximadamente. Podemos convenir en que, si Séneca pensaba en una fecha anterior a la estancia en Egipto, habría escrito más bien «*adulescens*». En cambio, se refiere a sí mismo como «*iuvenis*» en la época en que era discípulo de Átalo.[213] En cualquier caso, el opúsculo sobre los terremotos pudo haber pertenecido al período entre el retorno de Egipto (31 d. C.) y el retorno del exilio (49 d. C.).

El tratado *De situ et sacris Aegyptiorum* es probablemente fruto de los estudios emprendidos durante la estancia en Egipto, y sin duda hay que añadir a este libro el *De situ Indiae*, que debía presentarse como su complemento natural.[214]

El *De forma mundi* solo nos es conocido por un fragmento.[215] En él se lee que el universo es esférico, algo que no podría sorprender en una obra de inspiración estoica. Esta meditación se situaría al co-

211. *Ad Luc.* 63, 15-16.

212. *Qu. Nat.* VI, 4, 2.

213. *Ad Luc.* 78, 1-4 (*adulescentia*, para el período de su vida anterior al viaje a Egipto). En *Ad Luc.* 108, 17: *iuvenis*, cuando era oyente de Átalo, pero adviértase que, en esta frase, *iuvenis* se opone a *senex*.

214. Sobre la comparación entre Egipto y la India, *véase* Filóstrato, *Vida de Apolonio*, VI, 1.

215. Fr. 13 Haase.

mienzo de la estancia en Córcega, si damos crédito al mismo Séneca cuando asegura a su madre que su espíritu «tan pronto se recrea en estudios más superficiales como se remonta, ávido de la verdad, a indagar su naturaleza y la del universo».[216] Si estas palabras no son una pura formalidad, y parecidas a los comentarios que hace cada vez que alude a la «vida de contemplación»,[217] podrían aplicarse a investigaciones como las del *De forma mundi*. Pero la conjetura sigue siendo bastante vaga.

El libro *Sobre la naturaleza de las piedras* hace pensar en la influencia de Papirio Fabiano y de los Sextios.[218] Y lo mismo vale para el *De piscium natura*, que debería pertenecer al mismo período. Sobre esta última obra, Plinio[219] nos proporciona una indicación cronológica. Por desgracia, es bastante imprecisa. Nos dice Plinio que Vedio Polión había sumergido personalmente en el vivero de su villa de Posilipo (que a su muerte, en el 15 a.C., se volvió propiedad de Augusto) peces, uno de los cuales vivió sesenta años y los otros incluso más. Séneca mantiene que, cuando escribió su libro sobre los peces, algunos de estos animales estaban todavía vivos. Como Vedio Polión había muerto en el 15 a.C., un pez de sesenta años tocado por sus manos no podía haber muerto después del 46 d.C. Pero podía morir antes. Sin embargo, Vedio Polión, de origen ecuestre, y que debía su fortuna a Augusto, solo pudo adquirir su villa algún tiempo después de Accio. Es decir, que la muerte del pez en cuestión no debió producirse antes del año 30 aproximadamente. Se puede pues concluir que Séneca escribió su obra o durante su exilio o inmediatamente antes. Nos inclinaríamos por el período comprendido entre el 31 y el 39, porque la redacción de una obra sobre la naturaleza de los peces

216. *Ad Helv.* 20, 1: *quoniam animus, omnis occupationis expers, operibus suis vacat et modo se levioribus studiis oblectat, modo ad considerandam suam universique naturam veri avidus insurgit*. *Véase Ad Luc.* 117, 19.

217. Por ejemplo, *De brev. vit.* 19, 1 y 2.

218. *Véase* pág. 257. Un *De lapidum natura* (?) de Papirio Fabiano es citado por Plinio, *N.H.* I, ad XXXVI.

219. *N.H.* IX, 53.

exige numerosas lecturas, que se volvieron difíciles durante la estancia en Córcega, donde la biblioteca de Séneca debía ser necesariamente bastante limitada. Por otra parte, la influencia de los Sextios es todavía relativamente reciente en el momento en que Séneca regresa de Egipto. Evidentemente, tiende a atenuarse a continuación. Y finalmente, es también posible que el interés de Séneca por el conocimiento de la Naturaleza se haya reforzado en Alejandría.[220] Pero, aunque este libro y el tratado sobre la naturaleza de las piedras hayan surgido de las investigaciones realizadas por Séneca en Egipto —un Séneca recién salido de la escuela de Fabiano—, su redacción (al menos por lo que respecta al tratado sobre los peces) fue terminada en Roma, ya que, como hemos visto, el año 30 constituye el *terminus post quem* sobre la base de la observación comentada.

Entre las obras perdidas, las *Exhortationes* ocupan una buena posición. Estas «exhortaciones a la filosofía» constituían el «Protréptico» de Séneca.[221] Pero ¿tenemos que concluir que las compuso al comienzo de su carrera? Es poco probable, porque, por lo que podemos vislumbrar, Séneca ya trataba ahí todos los temas que se encuentran en los *Diálogos*, y se mostraba en plena posesión de su «método». En especial, desarrolla las ideas que predominan en la segunda parte del *De vita beata*: «Todo lo que hacen los hombres dedicados al placer y los espíritus desprovistos de cultura filosófica, lo hará también el sabio, pero no de la misma manera, ni con los mismos objetivos»[222] —declaración que escandalizó a Lactancio, para quien el valor moral es una realidad objetiva—,[223] pero que no podría extrañar a quien ha comprendido, como Séneca y los estoicos, que el valor moral resi-

220. Sabemos que Alejandría era un centro de estudios científicos, desde hacía siglos. Nótese además que Trasilo figura entre las autoridades citadas por Plinio para su libro IX.

221. M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron*, París, 1958, págs. 37 y ss.

222. Fr. 20 Haase: *omnia quae luxuriosi facient quaeque imperiti, faciet et sapiens, sed non eodem modo eademque proposito*.

223. Lactancio, que cita este texto de Séneca, comenta: *atqui nihil interest quo animo facias quod fecisse vitiosum est, quia facta cernuntur, animus non videtur*.

de en la «recta voluntad», y que existe, en el seno mismo de la riqueza, una pobreza *«in mente»*.[224]

Del mismo modo, encontramos en las *Exhortationes* la fórmula del εὐκαιρία, la adaptación a las circunstancias,[225] que es una de las virtudes del sabio estoico, una regla de conducta que subordina el efecto objetivo de la acción a un fin reconocido como superior.[226]

Por lo poco que podemos juzgar, Séneca, en esta obra, ponía el acento en la distinción entre *philosophia* y *sapientia*. Es un punto que desarrolla con la mayor claridad en una epístola a Lucilio escrita, probablemente, en el verano del 64.[227] Y los fragmentos de las *Exhortationes* concuerdan con las argumentaciones de la epístola.[228] Tanto en un lado como en el otro, Séneca insiste en el carácter absoluto de la *sapientia*, no siendo la *philosophia* sino un medio que permite (o no) alcanzarla. En las *Exhortationes*, la crítica de los filósofos es, sin embargo, más fuerte. Séneca les acusa de comportarse como delatores, o, si se prefiere, como calumniadores de la humanidad.[229] Les reprocha además, como hará Juvenal,[230] de enmascarar sus vicios bajo discursos hipócritas. La sabiduría supera infinitamente todas

224. *Véase* pág. 175.

225. Fr. 19 Haase: *faciet sapiens... etiam quae non probabit, ut etiam ad maiora transitum inveniat, nec relinquet bonos aut voluptatem, utetur agendae rei causae*.

226. *Véase* pág. 129.

227. *Ad Luc.* 89, 1 y ss.

228. Fr. 17 Haase: *philosophia... nihil aliud est quam recta vivendi ratio...*

229. Fr. 18 Haase: *plerique... philosophorum tales sunt, diserti in convicium suum. Quos si audias in avaritiam, in libidinem, in ambitionem perorantes, iudicium professos putes: adeo redundant ad ipsos maledicta in publicum missa. Quos non aliter intueri decet quam medicos, quorum tituli remedia habent, pyxides venena. Quosdam vero nec pudor vitiorum tenet sed patrocinia turpitudini suae fingunt, ut etiam honeste peccare videantur*. M. Ruch, *loc. cit.*, pone esta crítica en boca de un interlocutor de Séneca, detractor de los filósofos. Pero M. Lausberg, *Untersuchungen*, págs. 121 ss., rebate con razón esta interpretación. A los argumentos aducidos por M. Lausberg, se añade el texto del *De vita beata*, 13, 5 ss., en el que el propio Séneca acusa a los filósofos epicúreos y a sus discípulos de buscar excusas para sus vicios.

230. Juvenal, *Sat.* II, 14 y ss.

las filosofías, que son, en el mejor de los casos, solo «reglas de vida».[231] Es, como recuerda la *Epístola 89*,[232] y como decía una fórmula de los «viejos filósofos»,[233] «el conocimiento de las cosas divinas y humanas». Eleva a quien la posee hasta un punto desde el que puede contemplar, de una sola mirada, la excelencia de las conductas posibles: la filosofía, en cierto sentido, emana del sabio; no puede por sus solas fuerzas —si se define, como lo hace Séneca, como una técnica de la vida— conducir a la sabiduría. Séneca se acerca aquí al Catón del *De finibus*, que intenta dar una idea adecuada del κατόρθωμα.[234]

Sabemos, por una casualidad afortunada, que la última parte del libro estaba dedicada a una meditación sobre Dios. Lactancio nos informa de que, en efecto, la «*sententia*» final era: «la potencia divina, a la que, al vivir, prestamos nuestra colaboración, es una cosa grande, demasiado grande para que nuestro espíritu pueda concebirla. ¡Actuemos de modo que ella nos apruebe! De nada sirve que el sentimiento de nuestros actos esté encerrado en nosotros mismos: para Dios, somos un libro abierto».[235] Este sentido de Dios, que aparecía en el *De immatura morte*, vuelve a aparecer en el *De providentia*, y también en el *De beneficiis* y en las *Epístolas morales a Lucilio*. Se encuentra asimismo, aunque en un grado menor, y con menor fuerza lírica, en el *De vita beata*.

Estas son las razones que inducen a pensar que las *Exhortationes* debieron ser escritas durante la vejez de Séneca.[236] El filósofo explicó

231. Fr. 17 Haase: *et qui dixerit eam regulam vitae, suum Illia reddidit.*

232. *Ad Luc.* 89, 5: *sapientiam quidam ita finierunt ut dicerent divinorum et humanorum scientiam.*

233. Cicerón, *Hortensius* (alusión en el *De off.*, II, 5: *sapientia autem est* [*ut a veteribus philosophis definitum est*] *rerum divinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur*). *Véase* M. Lausberg, *op. cit.*, pág. 105, n. 10.

234. Cicerón, *De fin.* III, 24-25.

235. Fr. 24 Haase: *magnum... nescio quid maiusque quam cogitari potest numen est cui vivendo operam damus. Huic nos adprobemus! Nam nihil prodest inclusam esse conscientiam: patemus deo.*

236. M. Lausberg, *ibid.*, pág. 64.

ahí perfectamente su pensamiento más profundo, yendo incluso más allá de lo que había escrito en el *De vita beata*. Y, sobre todo, el sentimiento religioso se manifiesta ahí con mayor intensidad que en las primeras obras. Todo esto sugiere que el libro contiene el estado último de su doctrina, y que, por tanto, *puede* (¿o debe?) haber sido compuesto hacia el año 63, cuando Séneca se dedicó totalmente a los estudios filosóficos.

La meditación sobre Dios, que atestiguan las *Exhortationes*, concuerda bastante bien con la idea que podemos hacernos del *De superstitione*, que, según san Agustín, contenía críticas contra la teología «política» más vivas que las que Varrón había dirigido a la teología «poética».[237] Pero, si rechazaba la mayoría de los cultos oficiales, Séneca aceptaba plenamente la teología «natural», la de los filósofos.[238] En cambio, impugnaba, con la mayor energía, todas las formas «orientales» de devoción. Si admitía que el sabio cumpliese materialmente con los actos del culto, sin comprometer su fe,[239] sentía repugnancia por todas las religiones místicas que no pertenecían a la tradición romana. En especial, ponía en ridículo las ceremonias isíacas, en el curso de las cuales los fieles manifestaban sentimientos tan ficticios por la muerte y la resurrección de Osiris como los acontecimientos que celebraban,[240] y llamaba a los judíos *«sceleratissima gens»*.[241]

Esta actitud es idéntica a la que encontramos en el *De vita beata*,[242] donde Séneca hace alusión a las danzas sagradas de los adeptos de Cibeles (o de Ma). Pero es difícil determinar la relación crono-

237. Agustín, *Ciudad de Dios* VI, 10.

238. Fr. 32-33 Haase.

239. Fr. 38 Haase: *quae omnia servabit tanquam legibus iussa, non tanquam dis grata*.

240. Fr. 35 Haase: Séneca había visto estas fiestas isíacas en Alejandría, donde se celebraban con gran fervor. Pero también existían en Italia. *Véase* R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, Bruselas, 1967, págs. 39 y ss.

241. *Véanse* págs. 75 y ss.

242. 26, 8.

lógica entre los dos textos. Sin embargo, pensamos que Séneca no podría criticar con tal libertad las creencias y los ritos de la religión nacional sino después de haber abandonado las responsabilidades políticas, y, por tanto, el *De superstitione* debería ser posterior al *De vita beata*.

Pero el problema se complica si pensamos que, hacia el momento en que Séneca se retiró de la corte, la influencia de Popea predominaba en ella. Ahora bien, Popea era, como es sabido, «judaizante», aun cuando no fuera una fiel de la religión judía en toda la acepción del término.[243] Por otra parte, Suetonio nos informa de que Nerón, durante un cierto tiempo, había experimentado interés por la diosa siria, cuyo culto abarcaba precisamente las prácticas que disgustaban a Séneca.[244] En tales condiciones, es difícil pensar que el *De superstitione* hubiera podido ser publicado, en un momento en que habría corrido el peligro de ser tomado por un auténtico panfleto contra Nerón y Popea. Hasta los últimos días, Séneca se abstuvo de desafiar a Nerón. Se puede concluir pues que el tratado sobre la superstición es anterior a la omnipotencia de Popea (es decir, a su matrimonio, que tuvo lugar en el 62, después de la muerte de Octavia),[245] y se remonta a una época en que Nerón todavía no había adoptado el culto de la diosa siria, o ya lo había repudiado. Los primeros meses del 62 parecen responder mejor a las condiciones necesarias. Pero, ciertamente, la crítica de las diferentes teologías está destinada, ante todo, a guiar al lector hasta la idea de un Dios único, de una suprema providencia, es decir, ese dios estoico, plasmador del universo y juez soberano de las almas, cuya figura domina las *Exhortationes*.

Sin ocultarnos lo que la datación de las obras de Séneca —e incluso las que se han conservado— tiene de inseguro, ni olvidar que en la mayoría de los casos no se trata, como máximo, sino de verosimilitu-

243. Josefo, *Ant. Iud.* XX, 195. Texto referido al año 64 a. C.
244. Suetonio, *Nerón*, 56.
245. *Véase* pág. 188.

des o probabilidades difícilmente medibles, algunas conclusiones generales se desprenden, sin embargo, de los análisis precedentes. En primer lugar, que la obra en prosa se extiende sobre casi toda la vida del filósofo. Y luego, que el carácter de estas obras ha variado según el período en el que fueron escritas.

Durante la juventud (que es oportuno prolongar hasta el retorno de Egipto, es decir, más o menos hasta la treintena), Séneca se dedicó a la redacción de tratados científicos inspirados por sus maestros y, en especial, por el último de ellos, Papirio Fabiano. Quizá Séneca se inició entonces al pensamiento egipcio y se informó sobre el contenido de los ritos reales, pero siguió considerando como una aberración vulgar el culto, relativamente reciente y popular, de Isis y Osiris.

Durante el período «mundano», que va del retorno de Egipto y la cuestura hasta los últimos meses de Calígula, Séneca ejerce una actividad oratoria que desconocemos. Las preocupaciones filosóficas, sin embargo, siguen estando subyacentes. No se reniega de la pertenencia al estoicismo, como lo demuestra la *Consolación a Marcia*, pero no ocupa en el primer plano del pensamiento de Séneca.

Después del silencio forzado impuesto a Séneca por Calígula, durante los últimos meses de su reinado, Séneca publicó el *De ira*, que presenta, bajo la forma de un tratado filosófico-técnico, inspirado en fuentes básicamente estoicas, sugerencias políticas destinadas al nuevo Príncipe. Este retorno a la filosofía se explica quizá por el retiro de Séneca, entre el otoño del 39 y el mes de enero del 41: un año de lecturas filosóficas, de reflexiones y de meditaciones solitarias.

Durante el exilio, vuelven a aparecer las preocupaciones científicas, si se admite la hipótesis que el *De forma mundi* data de este período. Para consolarse, Séneca recurre, desde luego, a la consideración de un mundo al mismo tiempo estoico y platónico, pero hay que reconocer que las dos *Consolaciones*, *a Helvia* y *a Polibio*, son concebidas ante todo como *suasoriae*: el contenido filosófico sigue siendo bastante convencional. Predominan las intenciones políticas. Séneca no ha renunciado a desempeñar una función, al menos a título de

consejero. En esta actitud, ¿cuál es la parte que le corresponde al estoicismo? Menor, sin duda, que la de la ambición, y la obstinación de un hombre que deplora no poder aportar al Estado la contribución de su clarividencia política.

Las actividades de Séneca durante los cinco últimos años de su exilio en Córcega nos son completamente desconocidas. Por eso es tan tentador ubicar en ese período la redacción de al menos alguna de sus tragedias. Pero es solo una tentación, sin que ninguna prueba verdaderamente decisiva venga a apoyar esta hipótesis, salvo el hecho de que Séneca, hacia el final de su exilio, compuso al menos un epigrama, que habla a su madre de las «obras ligeras» que le ocupaban entonces, y también, argumento del todo negativo, que la composición de las tragedias no exige ninguna biblioteca, mientras que la de los tratados filosóficos debe basarse en numerosas lecturas.

Sea como sea, el retorno del exilio está marcado por un nuevo tratado dedicado a un problema moral, el de las relaciones entre la contemplación y la acción. En el *De brevitate vitae*, Séneca se muestra bien informado de las argumentaciones fundamentales no solo del estoicismo sino también del epicureísmo.[246] Pero este diálogo no es en absoluto técnico. Es más literario que verdaderamente filosófico. Séneca se limita a aludir a las tesis de la escuela. ¿Acaso se trata de una consideración hacia Paulino, que no es un técnico? Pero Sereno, en la época del *De constantia sapientis*, sin duda, tampoco poseerá una cultura filosófica mucho más profunda, y, a pesar de eso, Séneca no dudará en emplear los silogismos del Pórtico. Si la filosofía es todavía tan discreta, en el diálogo dedicado a Paulino, la razón es que en Séneca, el hombre de letras —el «rétor», en la mejor acepción del término, es decir, el escritor en quien el arte de persuadir se impone sobre cualquier otra— se anticipa al filósofo.

Pero se intuye que Séneca ha retomado, más seriamente que nunca, la lectura de los filósofos. El primer diálogo dedicado a Sereno (el *De tranquillitate animi*) contiene un análisis psicológico que

246. *Véase De brev. vitae*, págs. 6 y ss.

debe mucho a los teóricos del Pórtico, y en él se sostienen las posiciones fundamentales del estoicismo clásico: la necesidad de «ser útil» a los hombres, y de ponerse a resguardo de los golpes de la Fortuna. Además, encontramos en él una discusión entablada con uno de los recientes doctores del estoicismo, Atenodoro, hijo de Sandón. Pero Séneca también ha insertado en este diálogo el recuerdo de las lecciones familiares a todos los discípulos de los Sextios, lecciones quizá más elocuentes que respetuosas de la dialéctica profesada por la secta.

El *De clementia*, cercano en el tiempo al diálogo precedente, muestra a un Séneca perfectamente al corriente de la literatura estoica relativa a la realeza, y al corriente también de los ritos de la realeza egipcia. La inspiración política, exigida por las circunstancias y por el tema, transforma estos argumentos en una reflexión estoica sobre el poder monárquico, y el ejemplo de Egipto conduce a Séneca a ampliar la noción de monarquía a las dimensiones del universo. En este punto, se emancipa de la escuela. Es verdaderamente creativo. Se convierte en un filósofo auténtico.

El *De constantia sapientis* es un testimonio de los conocimientos técnicos que Séneca continúa adquiriendo, a pesar de las múltiples obligaciones de sus cargos en la corte. Y no nos extrañaremos al constatar, cuando escriba el *De vita beata*, uno o dos años después, que ha alcanzado una independencia de pensamiento que no tenía hasta entonces. Paradójicamente, este diálogo, escrito en el apogeo de su carrera política, es también el que, en el estado de nuestros conocimientos, da prueba de la mayor erudición filosófica y la mayor penetración metafísica.

A partir de ese momento, Séneca descubrió su propio universo espiritual. Unas veces aplicará su pensamiento a las relaciones entre los seres humanos, esbozando, en esa ocasión, la teoría de una verdadera sociedad nueva (en el *De beneficiis*), otras meditará sobre Dios (en el *De superstitione*, el *De providentia*, las *Exhortationes* y también las *Cuestiones naturales* y los *Libros de filosofía moral*), y otras, en fin, se interrogará sobre las condiciones de la vida interior (en el *De otio*

y, sobre todo, en las *Epístolas morales a Lucilio*). El retiro, gradual a partir del 62, le concedió todo el ocio para reanudar el estudio técnico de la doctrina. Veremos que las *Epístolas morales a Lucilio* aportan los ecos de esta meditación. Pero parece que las *Exhortationes* nos den la clave de las intenciones de Séneca en ese momento: separar la filosofía y la adquisición de la sabiduría, orientar todas las lecturas hacia el progreso interior que debe finalmente instalar al alma en ese punto en que todo pensamiento y toda acción están, inmediatamente —*a prima susceptione*—, en conformidad con el Bien. Esto solo es posible, como Séneca había dicho en el *De vita beata*, a condición de formular un juicio verdadero, consciente de los verdaderos valores, liberado de cualquier «admiración» por las cosas exteriores y fuerte con su propia fuerza.

Esta última parte de la obra se inscribe, pues —si se acepta la cronología que nosotros proponemos—, entre un «protréptico» y un tratado de «filosofía moral». En el intervalo, continúa una obra sobre la Naturaleza: Séneca sigue fiel a su primera formación, aunque, aparentemente, se preocupe ahora más por integrar esas preocupaciones científicas en una visión del mundo centrada en torno a la conciencia y a la personalidad moral del hombre.

Las últimas obras, numerosas y densas, constituyen una especie de *corpus* filosófico coherente, que no deja de recordar, por las circunstancias de su composición, al *corpus* ciceroniano redactado durante el retiro forzado del viejo hombre de Estado. Pero su espíritu es muy diferente. Cicerón seguía fiel a la formulación escolar de los problemas, que confrontaba las diferentes escuelas, esforzándose por discernir las posiciones esenciales a través de las polémicas y los vocabularios. Séneca no está exento, desde luego, de curiosidad con respecto a otras escuelas. Llega incluso a comentar o a criticar tesis platónicas o aristotélicas.[247] Y acostumbra a citar a Epicuro. Pero, la

247. Una tesis platónica, *véase De superst.*, fr. 32 Haase; doctrina de Platón, en *Ad Luc.* 58, 1 y ss.; en la misma epístola hay una crítica del aristotelismo; *véase Ad Luc.* 65, 4, reflexión sobre la teoría de las causas, etc.

mayoría de las veces, sus análisis y su atención se dirigen hacia las obras y las tesis del Pórtico, en todas las épocas de su historia.

Por otra parte, entre el *corpus* ciceroniano y el que pretendía elaborar Séneca existe además otra diferencia, más esencial, que atañe a las diferentes intenciones que inspiraron ambos *corpus*.

Cicerón, cuyo pensamiento nunca está exento de preocupaciones políticas, se propone ante todo imaginar las condiciones filosóficas para la acción en una ciudad de tipo «republicano», o mejor en un régimen mixto, en que se mezclan aristocracia, democracia y algunos rasgos monárquicos, pero en que se deja campo libre a las «excelencias» (*virtutes*, ἀρεταί) individuales. Para eso, retoma las tesis elaboradas por los filósofos de la época en que el helenismo estaba dominado por la vida en la ciudad. Sin duda, eso explica, al menos en buena parte, su elección deliberada del aristotelismo y, hacia el final de la vida, su simpatía por Panecio y por los filósofos del medio Pórtico que, a partir de Antipatro de Tarso, introducen en el sistema elementos procedentes de la Academia y del Liceo.[248]

Séneca no se preocupó menos por la política que Cicerón: en ningún momento es un hombre solitario (contra sus adversarios, los estoicos siempre se defendieron de la acusación de ser solitarios, y la desviaron sobre la escuela megárica, cuyos vínculos con el cinismo son bien conocidos).[249] Cada gran momento de su pensamiento, como hemos visto, está dominado por el deseo, casi la necesidad apasionada, de «ser útil» a los otros hombres. Pero el régimen de la Roma imperial —un régimen que debió, en un momento, dirigir, y en el cual tuvo que vivir—, si no era una monarquía pura y simple, mezclaba las tres formas de gobierno clásicas según proporciones muy diferentes de la Roma con que soñaba Cicerón. Las «excelencias» individuales siempre tienen un papel que desempeñar, pero se desvanecen ante la del Príncipe. Ya no están solo y sobre todo desti-

248. *Véase* pág. 140.

249. *Véase*, por ej., *Ad Luc.* 9, 1 y ss.; *De matrim.*, fr. 57 Haase.

nadas a encontrar su campo de acción en la dirección de la ciudad. Se hace necesario repensar las virtudes. Y por eso se volverá sobre las viejas definiciones y las jerarquías establecidas por los primeros maestros del Pórtico. El estoicismo dejará de ser eso que tendía a convertirse entre las manos de Cicerón, un código del ciudadano y el hombre de Estado, para regresar a su función primitiva: una vía hacia la sabiduría. Si Séneca, como veremos, vuelve continuamente a Crisipo y Zenón, no es ciertamente, como quería hacer Atenodoro Cordilión, a la manera de Catón, para reconducir el estoicismo a la ortodoxia, sino para adaptarlo a las condiciones que una Roma monárquica impone al alma humana.

Este renacimiento del estoicismo, uno de cuyos artífices será Séneca, se llevará a cabo mediante un retorno a los antiguos maestros. Cosa que solo en aparencia es paradójica. En todas las épocas fueron numerosos los movimientos de pensamiento que intentaron renovarse por medio de un retorno semejante.

En el interior del *corpus* filosófico que Séneca, en su retiro, se apresura a componer, corresponde un lugar muy importante a los *Moralis philosophiae libri*. Aunque esta obra se haya perdido, las *Epístolas morales a Lucilio* nos dan sobre ella, y sobre la concepción que se hacía Séneca de la *philosophia moralis*, indicaciones bastante precisas. Nos equivocaríamos al pensar —y el mismo Lucilio había cometido ese error— que la «filosofía moral» no era otra cosa, para Séneca, que una compilación de medios destinados a regular la conducta de los hombres, y a volverla «virtuosa». En realidad, por *mores* hay que entender todo lo que es humano, desde la existencia del hombre en el mundo hasta el gobierno de las ciudades.[250] Esta filosofía tiene entre sus objetos el conocimiento de la naturaleza del hombre, lo que hoy llamaríamos su psicología, y también un análisis de los valores

250. *Ad Luc.* 121, 2: *mores alia aliter attingunt; quaedam illos corrigunt et ordinant; quaedam naturam eorum et origine scrutantur. Cum quaero quare hominem natura produxerit, quare praetulerit animalibus ceteris, longe me iudicas mores reliquisse? Falsum est.*

en función de esta naturaleza.[251] El estudio de las acciones mismas, es decir, la realidad objetiva de las conductas, viene solo en tercer lugar. Aquí, Séneca sigue siendo fiel a una de sus convicciones más profundas, y también una de las más esenciales para el estoicismo primitivo, que consiste en considerar el objetivo, todo lo que actúa en el mundo, como «indiferente», una materia inerte a la que solo puede dar valor la recta voluntad.[252]

En esta perspectiva, el análisis de las costumbres, es decir, de las conductas objetivas, es solo un medio, en la medida en que estas conductas sean el resultado de elecciones del ser interior.[253] Denunciar las malas costumbres no es un fin en sí mismo, y aquí se encuentra la crítica de los filósofos vulgares, declamadores e hipócritas, que presentaban las *Exhortationes*:[254] lo que importa es desvelar los resortes secretos del alma y, trayéndolos a la conciencia clara, realizar las condiciones psicológicas de la vida feliz, una vida de acuerdo consigo misma (*concors sibi*), exenta de remordimientos y de deseos insensatos. En pocas palabras, realizar una inserción armoniosa del ser humano en el universo.

Esperamos pues de Séneca que haya al menos intentado cumplir este programa, que se podría llamar de «demistificación». Quizá lo había esbozado ya en los propios *Libros de filosofía moral*. Lo podemos entrever, en lo que respecta a las prácticas de la religión y la teología poética, gracias a algunos fragmentos que recuerdan mucho el contenido del *De superstitione*.[255] Pero es probable que este análisis de las conductas humanas encontrase una ubicación en tratados es-

251. *Ad Luc.* 89, 14: *quam (sc. philosophiam moralem) in tria... dividi placuit, ut prima esset inspectio summ cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit..., secunda de impetu, de actionibus tertia.*

252. *Véase* pág. 304, y las notas.

253. *Ad Luc.* 89, 15: *tunc ergo vita concors sibi est, ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur, proinde remissus aut acrior prout illa digna est peti.*

254. *Véase* pág. 305.

255. Fr. 119-121 Haase.

pecíficos, hoy perdidos, aunque conservemos bastantes vestigios para confirmar la hipótesis. En esta categoría entra el *De matrimonio*, cuya fecha no precisa ninguna pista, y que es vano relacionar, de cualquier modo que sea, con la vida personal del filósofo. Incluso si este tratado fue compuesto antes de los años del retiro, su contenido, tal como podemos entreverlo gracias a san Jerónimo,[256] se corresponde bastante bien con el lugar que se puede asignarle en el *corpus* y en la *philosophia moralis*. Retomando una tradición cínica, Séneca hacía la crítica del matrimonio, y subrayaba hasta qué punto estaba sometido a los valores de imaginación. Pero, poco a poco, y contra la doctrina de los cínicos, mostraba cómo el sentimiento de amor dirigido hacia una mujer era «*probabilis*» tanto tiempo como seguía siendo conforme a las exigencias de la naturaleza y estando sometido a las de la razón: «*Sapiens vir iudicio debet amare coniugem*».[257] Y Séneca hacía suya una máxima de Sextio: «Es cometer adulterio el amar la propia mujer con un amor demasiado ardiente», es decir, exclusivamente carnal.[258]

A ese mismo propósito se puede también remitir, con toda probabilidad, el tratado sobre la amistad, algunos de cuyos fragmentos fueron editados por Niebuhr,[259] lamentablemente tan mutilados que es difícil extraer de ellos alguna conclusión. En cuanto al *De officiis*, que debía ser también un tratado sobre las «conductas» humanas, ¡solo nos queda una palabra! No podríamos deducir más que una sola cosa: el hecho de que Séneca hubiera dedicado una obra específica a los *officia*, es decir, a las «conductas apropiadas» (καθήκοντα), justificables mediante la razón. Son estas como las recaídas de su filosofía, cuya fórmula ha dado en pocas palabras: «Todo esto que ves que incluye todas las cosas divinas y humanas es unidad: somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha constituido pa-

256. Fr. 45-87 Haase.
257. Fr. 85 Haase.
258. *Ibid.* 84: *adulter est, inquit, in suam uxorem amator ardentior*.
259. *Véase* Haase, pág. 435.

rientes al engendrarnos de los mismos elementos y para un mismo fin; ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables... Nuestra sociedad es muy semejante al abovedado, que debiendo desplomarse si unas piedras no sostuvieran a otras, se aguanta por este apoyo mutuo».[260] Tal es, dice, el *officium humanum*. Semejantes consideraciones derivan evidentemente de la *moralis philosophia*: aportan la prueba de que Séneca ha elaborado una doctrina de la que es un perfecto maestro, y que acaba de construir en esos años de meditación, lecturas y escritura intensa, mientras no hace otra cosa que «poner en orden» y revitalizar el estoicismo romano.

EL «SISTEMA» DE SÉNECA

¿Por qué razones Séneca, a quien todo parecía alejar de la filosofía —un joven senador, destinado por su nacimiento y su fortuna a convertirse en un gran administrador del Imperio, a sentarse en la curia, a asumir, en los tribunales, las funciones de acusador, defensor y, finalmente, juez—,[261] por qué este orador de moda y muy pronto consejero del Príncipe, encargado de los asuntos de mayor responsabilidad, creyó un deber dedicar una parte siempre creciente de su propia actividad a la composición de tratados filosóficos que no parecían capaces de añadir mucho a su gloria mundana y cuyo efecto principal apenas era convertirlo en sospechoso para muchos? ¿Por qué Séneca fue Séneca, y no Plinio el Joven?

Su propia naturaleza, sin duda, puede invocarse como razón última. Pero ¿cómo consiguió prevalecer esta naturaleza? El entusias-

260. *Ad Luc.* 95, 52: *omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit... Societas nostra lapidum fornicationi similima est, quae, cassura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.*

261. La misma serie de funciones, en este orden, en *De brev. vitae*, 17, 5.

mo que, en su juventud, experimentó hacia la filosofía no lo explica todo, salvo quizá que, en su vejez, haya recuperado con placer esas actividades de su adolescencia. Pero muchos otros romanos a su alrededor poseían las mismas inclinaciones y se esforzaron en regular su propia vida de acuerdo con preceptos morales tomados de una u otra escuela, y con frecuencia del estoicismo. Y eso no les llevaba a componer una obra filosófica tan abundante y a publicar el resultado de sus meditaciones sobre los grandes problemas del universo físico y moral. Lo que nos importa es discernir las causas de este impulso a escribir que parece haberse hecho cada vez más intenso a medida que pasaban los años.

Dos son los principales motivos que pueden inducir a un pensador a convertirse en escritor: o bien el sentimiento de haber descubierto una solución original a los enigmas del Ser (eso es lo que animará a Descartes), o bien la conciencia de haber alcanzado, gracias al pensamiento de otro, un grado de clarividencia o de sabiduría tal que se vuelve un deber el mostrar a los otros hombres el camino que él mismo ha recorrido. En el límite, estos dos motivos se confunden, porque el inventor de una verdad se considera naturalmente obligado a revelarla a los demás. No hay en eso ni vanidad ni orgullo. Séneca no ignoraba que ese sentimiento que nos empuja a comunicar cuanto sabemos es uno de los más profundos e irresistibles impulsos para cualquier ser humano.[262] Pero, en cambio, la convicción de ser más «sabios» que sus hermanos hombres —aun cuando se deba esta sabiduría a sus lecturas o a las lecciones de un maestro— implica siempre, en cierta medida, la idea de haber merecido esta sabiduría, de haberla descubierto mediante una meditación personal en la que los libros solo tuvieron una función propedéutica, y donde quedaba una parte considerable para la invención.

Este doble razonamiento no es ajeno a Séneca. Ya hemos recor-

262. *Véase*, por ej., el razonamiento, tomado de Panecio, en Cicerón, *De off.* I, VI, 18. Pero este tema es muy general, y no es específico de los estoicos.

dado que, en todo momento, quiso «ser útil a los hombres».[263] A menudo ha insistido en que este servicio, al que es llamado todo espíritu deseoso de realizar plenamente su propia naturaleza de hombre, puede adoptar muchas formas diferentes, desde la actividad política ejercida con sabiduría hasta la muda contemplación.[264] Pero esta última es excepcional: resulta de la constricción, afortunadamente rara (al menos en principio, ya que el reinado de Calígula demostraba al filósofo la verdad del célebre dicho según el cual es vano escribir contra quien puede proscribir). Más acá de esta meditación silenciosa, se sitúan todas las variedades de la parenética y de la predicación o, mejor, de la enseñanza. Cada exposición de temas filosóficos puede responder a tal fin, y de varias maneras simultáneamente. Así, las *Consolaciones* pueden suavizar una pena, y también dar útiles consejos al Príncipe.[265] Un análisis psicológico de la ira puede servir para modificar el carácter de un hermano mayor (tal vez) y (sobre todo) para alejar a un Príncipe, recién llegado al poder, de un gobierno de violencia y de crueldad.[266] Una buena parte de los tratados de Séneca fue escrita, esperamos haberlo demostrado, con intenciones de ese tipo.

En esto, Séneca se asemeja a Cicerón, que se presentaba como el iniciador del pueblo romano al pensamiento filosófico. Con algunas diferencias, impuestas por la diversidad de las circunstancias. Cicerón tenía como discípulos a los grandes personajes que guiaban o habrían guiado la política de Roma. Séneca, que vivía en una monarquía, debía en primer lugar dirigirse a los príncipes. Claudio y Nerón, indirecta o directamente, recibieron sus lecciones, que van desde el *De ira* al *De clementia* y el *De beneficiis*. Luego, porque lo esencial de la vida feliz no es la actividad política, es también natural

263. *Véanse* págs. 135, 148.

264. Tesis del *De otio*; *véase* pág. 227.

265. Como hace Séneca en la *Consolación a Helvia* (pág. 99), y, sobre todo, en *Ad Polybium* (*ibid.*, pág. 100).

266. *Véanse* págs. 270 y ss.

que tal enseñanza se dirija a otra gente que a los amos de la ciudad, y son todos aquellos a quienes ama el filósofo los que se convierten en destinatarios de sus tratados. Aparece así otra dimensión de la filosofía, que es la conquista de la «vida feliz»: en la obra de Cicerón esta dimensión existía —se la puede encontrar tanto en lo que podemos entrever del *Hortensius* como en los fragmentos reconstruidos, bien que mal, de la *Consolación*—,[267] pero tendía a desvanecerse al lado de la dimensión política, evidentemente preponderante. En Séneca, la filosofía *también* tiene como función la regulación de la vida. Hacia el final de su existencia, afirmará incluso que es su función principal, casi única. Pero existen bastantes testimonios, en su obra anterior al 62, para demostrar que hubo una época en la que pensaba que la otra función, la parenética política y social, no era menos importante.

En cualquier caso, comprendemos que la conquista de la sabiduría y la meditación sobre las condiciones de la vida feliz pasan también por la escritura filosófica. Séneca lo admite en una larga epístola a Lucilio, casi enteramente dedicada a este problema de la escritura, al papel que le compete en la vida contemplativa a la que entonces se había consagrado totalmente:[268]

«No he renunciado a mis lecturas. Son, en verdad, necesarias, según creo, para no contentarme solo con mi trabajo; luego para que, al enterarme de los hallazgos de otros, examine lo que se ha descubierto y piense en lo que queda por descubrir. La lectura alimenta el espíritu y lo recrea cuando está fatigado por el estudio, aunque no sin algún estudio. No debemos tan solo escribir, ni tan solo leer: lo uno aflojará las fuerzas hasta agotarlas (me refiero a la escri-

267. *Véase* K. Kumaniecki, «À propos de la *Consolation* perdue de Cicéron» (Conferencia impartida en la Facultad de Letras de Aix-en-Provence, el 30 de enero de 1967). *Véase* Id., «Die verlorene *Consolatio* des Cicero», *ACD* IV, 1968, págs. 27-47.

268. *Epístola 84*, que nosotros fechamos a finales de mayo o comienzos de junio del 64 (*véase* Apéndice I, pág. 447).

tura), lo otro las enervará y desvirtuará. Hay que acudir, a la vez, a los uno y a lo otro y combinar ambos ejercicios, a fin de que cuantos pensamientos ha recogido la lectura los reduzca la escritura a la unidad...».[269] Luego, comparando el trabajo del filósofo con el de las abejas, Séneca escribe que los elementos recogidos en las lecturas deben ser distinguidos cuidadosamente, y luego transformados, mediante un atento trabajo del espíritu, en una substancia única, que sea nuestra.

Ahora bien, lo que Séneca no aclara en esta epístola, sino que indica un poco más tarde,[270] es que esta apropiación de elementos extraños por parte del filósofo se lleva a cabo precisamente a través de la escritura: «Aplícate al contenido, no a la forma, y el contenido más que expresarlo debes sentirlo a fin de que tus sentimientos los imprimas en tu alma y les pongas como el sello».[271] Este consejo nos permite pensar que muchos tratados de Séneca tienen como finalidad no solo la instrucción del dedicatario, sino también la formación del propio autor. La escritura es, para él, un medio para tomar posesión de la idea: hasta que no está escrita, nos es ajena, como al pintor o al escultor les es ajeno el objeto, mientras el artista no se ha medido con él, no le ha dado vueltas en todos los sentidos, examinado, medido, pesado, para reconstruirlo en una imagen que es suya. En ese momento, ha dejado de ser exterior, y se ha convertido en el hombre

269. *Epístola* 84, 1, 2: *a lectionibus non recessi. Sunt autem ut existimo, necessariae, primum ne sim me uno contentus, deinde tu, cum ab aliis quaesita cognovero, tum et de inventis iudicem et cogitem de inteniendis. Alit lectio ingenium et studio fatigatum, non sine studio tamen, reficit. Nec scribere tantum nec tantum legere debemus; altera res contristat vires et exhauriet (de stilo dico), altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quicquid lectione collectum est stilus redigat in corpus...*

270. *Epístola* 115 (¿mediados de octubre del 64?).

271. *Ibid.* párr. 1: *quaere quid scribas, non quemadmodum; et hoc ipsum non ut scribas, sed ut sentias, ut illa quae senseris magis adplices tibi ut velut signes. Véase Epístola* 110, 8, donde se expone el método para transformar el conocimiento teórico e intelectual en convicción y modo de vida.

mismo. Sucede lo mismo con la escritura para Séneca, Y debemos pensar que ese razonamiento, que nos parece retórico, es decir, orientado totalmente hacia los otros, hacia el efecto que producir, es en realidad un movimiento característico del autor, que hace jugar la luz sobre las facetas de la idea, descubre en ella las potencias poéticas o elocuentes que alberga, y mide con una experiencia *in vivo* su poder sobre el alma. En esta medida, podemos decir que lo que parece, desde fuera, deseo de persuadir es, para Séneca, solo el aspecto exterior de este movimiento, totalmente interior a su conciencia: la conquista de la idea.

En esta medida también, en que hay apropiación de las ideas venidas de otro, y de fuentes múltiples, podemos hablar de un «sistema» de Séneca, cuya coherencia última es la de su ser mismo. Y esta exigencia no deberá nunca ser olvidada cuando se analicen, para distinguirlas, las «fuentes» del filósofo: lo que Séneca construye, o reconstruye, con lo que toma en préstamo es una aprehensión única de su conciencia.

Fue sobre todo, al parecer, durante los dos o tres últimos años de su vida cuando Séneca sintió la necesidad de ordenar en un *corpus* coherente el conjunto de su filosofía.[272] No se puede afirmar que esta coherencia exista ya en las primeras obras, al menos de una forma consciente; tampoco se puede asegurar que esté ausente del todo, porque las presuntas contradicciones que se intenta señalar se explican fácilmente por una diferencia del punto de vista. En realidad, parece que la coherencia de estas primeras obras exista esencialmente «en potencia», porque, ante cada problema particular, Séneca efectúa, instintivamente, elecciones conciliables entre sí, sea que la conciliación entre las diferentes tesis o los diferentes aspectos considerados pertenezca ya a sus fuentes —a sus lecturas—, sea que el filósofo la efectúe en su propio pensamiento.

272. *Véanse* págs. 312 y ss.

Un ejemplo bastante bueno de este método sincretístico, en que la construcción dialéctica y la deducción lógica tienen una importancia mucho menor que la elección instintiva, «artista», de un esquema apto para integrar argumentos e imágenes procedentes un poco de todas partes, lo proporciona la *Consolación a Marcia*, la obra filosófica más antigua de Séneca entre las conservadas. El género mismo de la consolación imponía al autor la acumulación de los argumentos más variados. Cicerón no había actuado de otro modo cuando había intentado combatir en sí mismo el dolor que le causaba la muerte de Tulia.[273] Podemos encontrar, en la *Consolación a Marcia*, argumentaciones tomadas de los peripatéticos, los cirenaicos, los epicúreos, Crisipo y Cleantes,[274] pero también directamente de Platón.[275] Hemos visto que la elección del momento en el cual aplicar la consolación había respondido, al menos en el caso de Marcia, a las exigencias de la terapéutica estoica.[276] Al recurrir a los remedios preconizados por otras escuelas, ¿acaso se mostraba Séneca infiel a sus propias convicciones? ¿Las sacrificaba al placer, totalmente literario, de producir los efectos esperados? Y, para eso, ¿se contradecía a sí mismo?

Entre los primeros argumentos teóricos presentes en esta *Consolación*, Séneca introdujo los que pertenecían a la escuela de Aristóteles. Reconoce que el dolor es una reacción natural del ser ante los duelos: la prueba es que también los animales lo sienten. Pero el ejemplo mismo de los animales demuestra que este dolor está limitado en el tiempo y es moderado en sus manifestaciones. Séneca re-

273. Cicerón, *Tusc.* III, 76: *in Consolatione omnia in consolationem unam conieci[mus]*. *Véase* K. Komaniecki, *op. cit.* (conferencia de Aix).

274. C. Grollios, *Seneca's Ad Marciam*, Atenas, 1956.

275. 22, 2, donde se parafrasea el *Fedón* 64 a: ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσι ἢ ἀποθνῄσκει τε καὶ τεθνάναι; 23, 2: *sapientis animum totum in mortem prominere, hoc velle, hoc meditari, hac Semper cupidine ferri in exteriora tendentem*. Sobre los obstáculos interpuestos por el cuerpo a la contemplación, *véase Fedón* 66 c y ss.

276. *Véase* pág. 264.

cupera así un precepto aristotélico: que las emociones, cualesquiera que sean, solo cumplen su función natural si son moderadas.[277]

Se objeta que esta concepción de la vida afectiva es ajena al estoicismo, que hay una oposición absoluta entre esta *«metriopatheia»* [«moderación de las pasiones»] y la apatía estoica. Y como apoyo, se cita naturalmente la *Epístola 116*, que examina «si es mejor tener pasiones moderadas o no tener ninguna». Y Séneca añade: «Nuestros estoicos se proponen rechazarlas, los peripatéticos moderarlas». Luego, demuestra que los estoicos tienen razón. Así, entre la época de la *Consolación a Marcia* y el «último Séneca», la posición del filósofo habría cambiado o, si se prefiere seguir el razonamiento de Quintiliano, se diría que Séneca, poco preciso en sus doctrinas, se dejó llevar por la inspiración del momento.

Pero semejante razonamiento se basa en un análisis apresurado e impreciso de los textos, y en aproximaciones arbitrarias. En otra epístola a Lucilio, respondiendo a la objeción de insensibilidad, tan a menudo formulada contra el Pórtico, Séneca niega que esta acusación sea merecida. Son los Megáreos, dice, quienes hacen profesión de insensibilidad: «nuestro sabio supera sin duda toda molestia, pero la siente; el de aquellos ni siquiera la siente».[278] Y en la misma epístola en que se niega a admitir que exista un buen uso de las pasiones y de las emociones, concede que «toda pasión fluye como de una fuente natural».[279] Además, recuerda que la vida espiritual comprende funciones afectivas en tres ámbitos: la voluntad, la «precaución» (εὐλάβεια) y la alegría.[280] Esta doctrina, de lo que los estoicos griegos llamaban las εὐπάθειαι y que Cicerón denomina las *tres*

277. *Ética a Nicóm.* II, 5, 1106 b 18, y II, 1107, 1. 1, y ss. *Véase* Grollios, *op. cit.*, págs. 29-30.

278. *Ad Luc.* 9, 3: *noster sapiens vincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem.*

279. *Ad Luc.* 116, 3: *quis negat omnis adfectus a quodam quasi naturali fluere principio?*

280. *Ibid.* pár. 1: *nam cum tibi cupere interdico, velle permittam, ut eadem illa intrepidus facias, ut certiore consilio, ut voluptates ipsas magis sentias...*

constantiae,[281] se remonta al Pórtico Antiguo.[282] Lactancio explica la razón que llevó a Crisipo (o quizá a Zenón) a elaborar esta doctrina: los estoicos consideran las cuatro «pasiones» fundamentales como enfermedades del alma, pero, por otra parte, como los movimientos de la afectividad son naturales e indispensables para la vida interior (*sine his nihil moveri, nihil agi posse*), ha sido inevitable sustituir las pasiones «viciosas» por «afecciones» sujetas al control de la razón.[283] De este modo, el sabio no permanecerá insensible en medio de los objetos exteriores, sino que experimentará las «tentaciones» de cualquier hombre, según la naturaleza, y, porque es sabio, sabrá transformar esas emociones, esencialmente indisciplinadas, en afecciones que se han vuelto estables porque, entre la estimulación primitiva y la conducta, se ha interpuesto el juicio racional.[284] Estas «afecciones constantes» son tres, como hemos dicho, mientras que las pasiones elementales son cuatro. Al deseo (*cupido*) le corresponderá la voluntad estable, al miedo (*metus*) la «precaución», y al placer (*laetitia*) la alegría serena (*gaudium*, χαρά). La cuarta pasión, la «tristeza» (*aegritudo*, λύπη), aparece sola: considerada como una «contracción del alma contraria a la razón»,[285] no puede someterse de ningún modo a la razón, porque es enteramente negativa: es una destrucción del ser, y no su exaltación. Para el sabio, no hay ninguna «razón» para afligirse, replegar su alma y negar la existencia.

La doctrina estoica difiere pues totalmente de la de Aristóteles y sus discípulos. Pero no por las razones que se aducen normalmente. En cierto sentido, los estoicos niegan efectivamente las pasiones, y afirman la exigencia de suprimirlas en el alma. Pero no se contentan con una afirmación tan general: llevan el análisis más lejos, y distin-

281. *Ibid.* IV, 14: *sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae, quorum aegritudine nulla constantia opponitur*. Séneca no usa el termino *constantia*.

282. *SVF* III, págs. 105 y ss. (a partir de Dióg. L. VII, 115, que presenta este punto de doctrina como común a todos los estoicos).

283. Lactancio, *De div. inst.*, VI, 15 (*SVF* III, n. 437).

284. *Véase* Cicerón, *Tusc.* IV, 12 y ss.

285. *Ibid.* 14.

guen entre las pasiones «positivas», que la razón puede transformar en elementos motores de la vida interior, y *la* pasión negativa, la única, que es la tristeza y que pertenece al ámbito del no-ser. Todas estas pasiones derivan de una causa natural, la emoción espontánea del alma, que pone en movimiento el *impetus* (ὁρμή), elemento esencial del *animus* de los *animalia*.[286] La naturaleza de la emoción provocada depende de la opinión que acompaña a este impulso: la opinión de un bien presente asume la forma del placer (*voluptas*); la de un bien futuro, la forma del deseo (*cupido*); la de un mal futuro, la forma del miedo (*metus*); la de un mal presente, la forma de la tristeza (*aegritudo*). Si la razón, llamada a criticar la opinión espontánea de la conciencia, decide, mediante un juicio (*iudicium*), que esas opiniones pueden ser justificadas racionalmente, las primeras tres emociones se convierten en «*constantiae*». Pero es del todo evidente también que nunca la razón podrá considerar como un verdadero mal la emoción en presencia de un *incommodum* realizado, porque no hay otro mal verdadero que el mal moral, y el alma del sabio no puede admitirlo en ella. Las tres *constantiae* no pueden tener otro objeto que el Bien —es decir, la Belleza moral—, tanto presente como futuro, ya se quiera conquistar o evitar su contrario, o bien que se disfrute ya.

La sensibilidad al dolor no puede, pues, ser más que una impresión espontánea, anterior a cualquier juicio racional: un «error» acerca de la naturaleza del mal. Es «natural», desde luego, pero pertenece al orden más bajo de las cosas naturales, a la materia bruta de la vida consciente. No es duradera. Cesa tan pronto como el juicio de la razón está dispuesto a intervenir. Tal es, con toda exactitud, la doctrina contenida en la parte «aristotélica» de la *Consolación a Marcia*.[287] El término *modicum*, aplicado a este dolor, en la medida en

286. Por ejemplo, *Ad Luc.* 113, 2: teoría del *impetus*, «*qui nulli est nisi animali*». *Véanse* los textos *SVF* II, págs. 150 y ss., donde aparece que esta ὁρμή es concebida como un πάθος = πρώτη ψυχῆς κίνησις.

287. *Ad Marc.*, 7, 1: *at enim naturale desiderium suorum est. Quis negat, quamdiu modicum est?*

que sigue siendo natural, no debe llamar a engaño. Desde luego, la «fuente» última de la idea —con su referencia a la mesura— es aristotélica, pero Séneca no dice (lo que hubiera sido una posición aun más decididamente aristotélica) que el dolor, si es natural y si es moderado, es una cosa «buena», que tiene un papel que desempeñar en la vida consciente y en la vida filosófica. Sabe, con los estoicos, que es totalmente negativa y destructiva. Por eso, en la *Epístola 116*, funda su demostración en los peligros de la *aegritudo*, y solo poco a poco aborda los de toda pasión: reserva explícitamente, como hemos visto, el ámbito de las *constantiae*, y guía a Lucilio para que opere una distinción necesaria entre el campo de la pura teoría y el de la vida real de la conciencia. Una distinción que ponen de manifiesto las célebres *chrías* [frases o sentencias] de Panecio, que aconseja a un discípulo presuntuoso no creer que puedan aplicarse al *stultus* los mismos criterios de moralidad que al sabio. El joven había preguntado a Panecio si el sabio puede enamorarse. «Del sabio —dijo— hablaremos más tarde: a mí y a ti, que estamos alejados de la sabiduría, no se nos debe permitir que nos rindamos a una pasión agitada, desenfrenada, sometida a otro y degradante para uno mismo».[288] Lo que es verdadero, en sentido absoluto, referido a la tristeza, es verdadero también, pero solo para el *stultus*, referido a las otras emociones y pasiones. Solo el sabio será capaz de transformarlas, mediante su juicio, en *constantiae*. En consecuencia, es necesario evitar las pasiones, rechazar todas las situaciones en que pueden aparecer y, si brotan, lo cual es inevitable, hacer todo lo posible por frenarlas, por mantenerlas, al menos, dentro de los límites de la estricta naturaleza. Vemos que Séneca, incluso cuando toma prestadas algunas nociones de los peripatéticos, lo hace en el espíritu del Pórtico. Y su facilidad es tanto mayor puesto que los estoicos habían seguido con mucha frecuencia las argumentaciones de la escuela de Aristóteles, a la que deben

288. *Ad Luc.* 116, 5: *de sapiente, inquit, videbimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, impotentem, alteri emancipatam, vilem sibi...*

sin duda tanto como a los epicúreos. Una y otra escuela —estoicos y epicúreos— son, en gran medida, herederos del Liceo.

Por eso mismo, las fórmulas que descubrimos en las otras *Consolaciones* no deben ya sorprendernos. Séneca escribe a Polibio: «yo nunca te exigiré que no te aflijas en absoluto»,[289] y a su madre: «Sé que la cuestión no está en nuestras manos y que ningún sentimiento se deja someter, menos aún el que nace del dolor, pues es fiero y rebelde a cualquier remedio...».[290] En estas palabras no hay nada que contradiga los principios del estoicismo: ante todo, no se trata del «sabio», sino de un ser humano cualquiera, que no ha sido formado en la vida filosófica, y, aunque se tratase de un sabio, es imposible suprimir el primer momento de la percepción, el choque brutal del dolor, o de cualquier otra impresión fuerte.

Pero, continúa Séneca, lo que pertenece al orden de la naturaleza y el instinto permanece en él. En sí misma, la tristeza, producida espontáneamente por la naturaleza, no puede durar mucho tiempo si no es reforzada, a continuación, por una falsa «opinión», y es en ese momento cuando comienza el *vitium*, la enfermedad del alma. Y esta opinión es, por una parte, hija de la conciencia misma y, por otra parte, mucho más importante, nace de la imitación del otro, del sentimiento de que nuestro dolor es un deber. Este análisis, ya esbozado en las tres *Consolaciones*, es retomado, bajo una forma más explícita, en la *Consolación a Marulo*, sobre la muerte de un niño de tierna edad, que está contenida en la *Epístola 99*.[291] Y ahí, si damos crédito a Cicerón, el argumento que retoma Séneca[292] había sido pensado por Crisipo, de quien lo toma el mismo Cicerón en su *Consolación*.[293]

El otro argumento estoico, el que Cicerón atribuye a Cleantes, y

289. *Ad Pol.* 18, 5.

290. *Ad Helv.* 17, 1.

291. *Ad Luc.* 99, 15 y ss.

292. *Tusc.* III, 75: *Chrysippus autem caput esse censet in consolando detrahere illam opinionem maerenti, si se officio fungi putet iusto atque debito.*

293. K. Kumaniecki, *op. cit.*, pág. 396.

que consiste en mostrar que lo que se teme, o lo que se sufre, no es en realidad un mal,[294] también lo trata Séneca. No sufrimos a causa de un mal efectivo, sino de la ilusión de un mal, que solo es cruel en la medida en que queremos considerarlo tal.[295] En realidad, esta posición, que consiste en afirmar que el solo verdadero mal es el mal moral, que todos los valores comúnmente aceptados son solo una ilusión, es fundamental en el estoicismo, y se remonta, en último análisis, a afirmaciones socráticas de carácter muy general, que Zenón había hecho propias.[296] Séneca se limita a mostrar, con algunos ejemplos, que los pretendidos males son, en realidad, o cosas indiferentes, o incluso bienes, como hace en ese extraordinario elogio de la muerte, presentada como un instrumento de liberación en la desdicha.[297] Cicerón, siguiendo a Crantor, había hecho también el elogio de la muerte, pero lo había hecho describiendo la miseria *metafísica* de la vida humana, considerada como un castigo infligido a las almas.[298] La posición de Séneca es muy distinta: consiste no en negar que las cosas de la vida puedan ser, en alguna medida, deseables y satisfactorias, sino en recordar que estas satisfacciones son inciertas y que no importa como sea nuestra vida, feliz o infeliz, la muerte siempre es un asilo de paz. Volvemos a encontrar aquí el eterno problema de Creso, evocado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, pero en un contexto diferente. No es el último momento el que decide acerca de la infelicidad, o la felicidad de conjunto, al término de una vida, y permite formular un juicio sobre ella. Este último momento *siempre* es un bien (en la común acepción del término): si pone fin a una vida feliz, la preserva contra posibles desdichas; si pone fin a una vida in-

294. Cicerón, *Tusc.* III, 76 (citado): *sunt qui unum officium consolantis putent docere malum illud omnino non esse, ut Cleanthi placet*.

295. *Ad Marc.* 19, 1: *opinio est ergo quae nos cruciat, et tanti quodque malum est quanti illud taxavimus*.

296. *Véase*, por ej., Cicerón, *Acad. post.* I, 35.

297. *Ad Marc.* 20, 1 y ss.

298. Ps. Plut., *Consolatio* (carta a Apollonio) 115b. *Véase* Cicerón, *Tusc.* I, 114, y Ps. Plat., *Axiocos* 366 y ss.

feliz, es una liberación. Este elogio de la muerte no debe nada, pues, ni al pesimismo de Crantor ni a la sabiduría en cierto modo experimental de Aristóteles. Es el desarrollo lógico de la tesis fundamental del Pórtico sobre el verdadero valor. No nos extrañemos de que Séneca haya permanecido, sobre este punto, en el seno de la doctrina.

Pero este elogio, por conforme que sea con la ortodoxia del Pórtico, deja seguidamente paso, en la *Consolación a Marcia*, a otros argumentos tomados del epicureísmo: ¿por qué temer la muerte? Las leyendas espantosas con las que la han rodeado los poetas carecen de toda realidad. La muerte es el fin de nuestras penas: nos vuelve a colocar en el estado en que nos encontrábamos antes de nacer. Sería fácil reunir a este propósito numerosos textos, sacados ya de Epicuro mismo, ya del poema de Lucrecio, donde se expone la misma doctrina.[299] Pero, también en este caso, Séneca sesga los préstamos en el sentido del estoicismo. Al menos, en el desarrollo que el filósofo hace de este tema no hay nada que sea contrario a los principios de Zenón: en ningún momento se pronuncia una palabra que presuponga que el alma perezca con la muerte del cuerpo. Lo que ya no es (*nullus est*) es el cuerpo, sometido a los golpes de la Fortuna y lugar de las pasiones. Por eso, algunos capítulos más adelante, Séneca puede evocar sin caer en contradicción el destino del alma liberada de su cuerpo.[300]

Séneca emplea otro argumento, profundamente epicúreo esta vez: Marcia, que ha recibido de su hijo grandes alegrías, debe acordarse de los días felices, y ese recuerdo es por sí solo un consuelo.[301] Esta idea requiere la definición epicúrea del placer del alma, que

299. Por ejemplo, *Ad Men.* 124: συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον. ἐπεὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει · στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. Lucr. III, 978 y ss. (leyenda de los Infiernos), etc. Estas referencias no son indicadas en el comentario de Favez a la *Consolación*, ni en el estudio citado de C. Grollios, sin duda deliberadamente.

300. 23, 1: *facillimum ad Superos iter est animis cito ab humana conversatione dimissis...; minimum enim faecis pondus traxerunt*.

301. 12, 2 y ss.

consiste en tomar posesión de manera duradera, mediante el pensamiento, de los placeres pasados.[302] Séneca parece haber quedado muy impresionado por esa definición, porque la cita elogiosamente todavía en el *De beneficiis*.[303] Había sido preparado para comprender todo su alcance por la enseñanza de su maestro Átalo, que se servía de este argumento a propósito del recuerdo que guardamos de los amigos difuntos.[304]

En cambio, Séneca considera como una verdadera perversión una máxima de Metrodoro, que refiere en la pequeña *Consolación a Marulo*.[305] En una epístola a su hermana, Metrodoro decía que existe una voluptuosidad en el dolor mismo, y que el sabio debe saberla descubrir. Séneca se indigna por esta curiosa voluptuosidad, y se niega a recurrir a ese argumento, ni siquiera para consolar a un amigo. Podemos ver que, si acepta en un punto la teoría epicúrea de la consolación, la rechaza en otro, y no hay nada en esto que deba sorprendernos o aún menos escandalizarnos: la alegría que nos aporta el recuerdo de una felicidad pasada demuestra que el alma no reniega de lo que ha sido, y que posee la virtud, muy estoica, de la *constantia*, el acuerdo del yo consigo mismo, independiente del tiempo y de la muerte. En cambio, el placer producido por el dolor es monstruoso a los ojos de un estoico. Es contrario a la naturaleza porque consiste en obtener una satisfacción de lo que destruye nuestro ser, un dolor que si, ciertamente, no es un mal *metafísico*, no es menos contrario a nuestra propia existencia y debe ser considerado como un «indife-

302. Plut., *Contra Epic.* beata XVIII, pág. 1099d (Usener 436).

303. III, 4, 1: *hoc loco reddendum est Epicuro testimonium, qui adsidue queritur quod adversus praeterita simus ingrati, quod, quaecumque percipimus bona, non reducamus nec inter voluptates numeremus, cum certior nulla sit voluptas quam quae iam eripi non potest.* Véase Usener, pág. 286, n. 435. La misma tesis epicúrea es citada por Séneca en el *De vita beata* 6, 1 (véase la edición comentada, París, 1969, *ad hoc*).

304. *Ad Luc.* 63, 4.

305. *Ad Luc.* 99, 25: *illud nullo modo probo quod ait Metrodorus, esse aliquam cognatam tristitiae voluptatem, hanc esse captandam in eiusmodi tempore.*

rente que rechazar».[306] Es evidente que Séneca elige entre los argumentos epicúreos en virtud de un criterio bien determinado, y solo acepta los que concuerdan con las tesis estoicas, con los postulados fundamentales del sistema, y rechaza los otros, y es eso lo que hará a lo largo de toda su obra.

Esta elección no se efectúa necesariamente después de un análisis minucioso y consciente: es más verosímil que Séneca, al escribir una *Consolación*, es decir, una *suasoria* filosófica, componga como artista, como escritor, y que sea su instinto quien le indique, de alguna manera *a priori*, las máximas y las imágenes susceptibles de alimentar una meditación conforme a sus propias opciones profundas.

Podemos decir lo mismo de otra serie de argumentos utilizados en la *Consolación a Marcia*: los que se considera que se remontan más especialmente a los cirenaicos. El tema es bien conocido: el alma preparada para la desdicha sufre menos que la que es golpeada por sorpresa. Es Cicerón quien atribuye esta idea a los cirenaicos.[307] Pero, desde el tiempo de Apolodoro de Caristo, a quien debemos, hacia el 279, el original del *Formión* de Terencio, y probablemente incluso después el *Teseo* de Eurípides, el tema había pasado a la filosofía popular, y podemos seguirlo en Crisipo[308] y en Panecio.[309] En la «diatriba» cínica, había inspirado una comparación destinada a gozar de gran fortuna entre los estoicos romanos. Antes de Crisipo, Teles había equiparado la vida humana a un ejército expuesto en todo momento a los asaltos del enemigo.[310] La similitud, retomada por Posidonio y por Sextio Padre,[311] se encuentra en Séneca, que recurrió a

306. Esta teoría, que es la de los preferibles «*secundum naturam*» y de sus contrarios, se encuentra ya en Zenón (Cicerón, *Acad. post.* I, 36; *véase SVF* I, n. 190).

307. *Tusc.* III, 76: *sunt qui satis putent ostendere nihil inopinati accidisse ut Cyrenaici.*

308. Cicerón, *ibid.* III, 52.

309. Panecio, fr. 115 (Van Straaten) = Plut., *De cohib. ira*; XVI, pág. 463 d.

310. *Véase* pág. 253, y n. 39.

311. *Ibid.*

ella en la *Consolación a Marcia*, y para los mismos fines.[314] Si él lo hace, después de tantos otros escritores estoicos, es que la idea misma y la forma que le asigna una ya larga tradición responden perfectamente a la doctrina del Pórtico. No hay nada más que una propedéutica de la *apatheia* y también, como hemos recordado, la afirmación, tantas veces repetida por los estoicos, de que el elemento director del alma, el *hegemonikon*, debe regular toda la vida interior, sin dejarse perturbar por la violencia de las pasiones, procedentes del cuerpo.[313]

Porque este argumento no concierne solo al dolor, sino que recibe un valor general en la terapéutica de las pasiones. Séneca la emplea en su análisis de la ira:[314] una de las razones por las cuales nos irritamos es que no tenemos una plena conciencia de la realidad, que pecamos por *imprudentia*. Volvemos a encontrar la misma argumentación en el *De officiis* de Cicerón, que evidentemente la saca de Panecio,[315] y eco tal vez, en este último, de la polémica de Carnéades contra el Pórtico.[316] A fin de cuentas, el argumento «cirenaico» corre el riesgo de ser, en la *Consolación a Marcia*, un préstamo directo de Panecio que parece haberlo utilizado en varias ocasiones en el Περὶ καθήκοντος, el Περὶ εὐθυμίας y, probablemente, el *De dolore patiendo*.[317] El «sincretismo» filosófico no comienza con Séneca, sino mucho antes: es inherente a las condiciones mismas del pensamiento filosófico en el mundo griego.[318] Por tanto, ese «lugar co-

312. 9, 3: *velut murum aliquem aut obsessum multo hoste locum et arduum ascensu semermis adeas, exspecta volnus.*

313. *Véase* pág. 255.

314. *De ira* II, 31, 1 y ss.: *indigna putamus quae inopinata sunt; itaque maxime commovent quae contra spem exspectationemque evenerunt.*

315. *De off.* I, 80-81. *Véanse* págs. 141 y ss.

316. Plut., *De tran. animi* 474 f: los ejemplos de Perseo y de Paulo Emilio, que fechan esta polémica. *Véase* pág. 332, n. 309.

317. Cicerón, *De fin.* IV, 23.

318. *Véase* nuestro estudio sobre «Nature et limite de l'éclétisme philosophique chez Sénèque», en *Les Classiques*, XXXVIII, 1970.

mún» —del que Cicerón nos dice aquí que se remonta a los cirenaicos, aunque en otro lado indica que debe haber sido inspirado a Eurípides por su maestro Anaxágoras—[319] estaba desde hacía mucho tiempo integrado en el estoicismo, en el que desempeñaba una función importante.[320]

¿Es útil recordar que uno de los argumentos presentados por Séneca a Marcia para consolarla consiste en hacerle imaginar la felicidad del alma liberada del cuerpo?[321] Séneca retoma aquí el procedimiento seguido por Cicerón, primero en el *Somnium Scipionis* y, luego, quizá con mayor convicción, en la *Consolación*,[322] y no cabe duda de que esta concepción del alma divinizada en el cielo de los astros pertenece al estoicismo platonizante,[323] cualesquiera que sean sus orígenes más lejanos. Hay momentos en que Séneca duda de la supervivencia de las almas, y la considera un mito esperanzador, exaltante, aunque no susceptible de una demostración resolutiva.[324] Pero hay también momentos en que se inculca a sí mismo esa fe, se «persuade» voluntariamente de que las almas que han alcanzado la sabiduría, es decir, el orden y la armonía interiores, conservan su cohesión bastante tiempo como para atravesar sin peligro las turbulentas regiones de la atmósfera y alcanzar las esferas de la luz divina.[325]

319. *Tusc.* III, 30, que remite al *Teseo* y al *Formión*.

320. I. Hadot, *Seelenleitung*, pág. 61.

321. *Ad Marc.* 25, 1 y ss.

322. K. Kumaniecki, *op. cit.*, págs. 387 y ss.

323. Fr. Cumont, *Symbolisme funéraire*..., págs. 271 y ss.

324. *Ad Luc.* 57, y, sobre todo, 102, 2: *iuvabat de aeternitate animarum quaerere, immo mehercules credere; praebebam enim me facilem opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium.*

325. *Ad Luc.* 86, 1: *in ipsa Scipionis Africani villa iacens... Animus quidem eius in caelum ex quo erat redisse persuadeo mihi... ob egregiam moderatione pietatemque*. El lugar donde se desarrolla esta meditación no es indiferente. Constituye una referencia evidente al *Somnium Scipionis*. Sobre la idea, totalmente materialista, que Séneca se hace del alma, *Ad Luc.* 57, 8-9; *ibid.* 102, 22 y ss. *Véanse* págs. 386 y ss.

Séneca podía creer en la inmortalidad del alma personal, o dudar de ella, sin faltar a la ortodoxia. Parece que Zenón consideró el alma como un «aliento de larga duración», que vivía más tiempo que el cuerpo, pero que acababa por disiparse.[326] Afirmaba además que esta pasajera supervivencia se situaba en un lugar que, si hemos de creer a un texto bastante ambiguo de Tertuliano,[327] estaba próximo a la tierra. Poco a poco, la doctrina había ido evolucionando en este punto, haciéndose más precisa e integrándose en un conjunto que tendía hacia una mayor coherencia. Se fijó el término de la supervivencia pasajera: las almas debían durar hasta la combustión del mundo tal como lo conocemos nosotros; y luego, con Crisipo, se admitió que solo las almas de los sabios podían acceder a esta limitada supervivencia.[328] En cambio, Panecio pensaba que el alma está demasiado ligada al cuerpo como para no compartir su suerte, y que perece con él.[329] Y en cuanto a Posidonio, por muchas dudas que podamos tener acerca de la reconstrucción de su pensamiento, es innegable que el discípulo de Panecio había tomado distancias con respecto a su maestro, y había creído en la presencia de almas, a millares, en el aire que nos rodea,[330] lo que puede no haber sido más que un retorno a Zenón o a Cleantes.

Está claro pues que Séneca podía creer en la inmortalidad del alma, en su supervivencia, al menos temporal, que desemboca en su fusión con el alma universal, o bien pensar que perecía con el cuerpo. Cualquier opinión sobre este punto tan debatido derivaba de un acto de fe. Y esta es exactamente la postura de Sócrates y del Platón exotérico frente a la muerte: todo lo que concierne al más allá y, más generalmente, la escatología, pertenece al ámbito del mito o, como

326. *SVF* I, nos 146 y 147.
327. Tertuliano, *De anima* 54 (*SVF* I, n. 147).
328. Dióg. L., VII, 157.
329. Cicerón, *Tusc.* I, 79.
330. Cicerón, *De divin.* I, 51 e 64. Séneca compartirá esta condición; *véase Ad Luc.* 90 (págs. 351 y ss.).

escribe Séneca en la *Epístola a Lucilio* que hemos citado, a la del sueño.

Si Séneca se inclina tanto a creer, al menos en determinadas circunstancias, en la inmortalidad del alma, se debe quizá a las enseñanzas de Sosión, que lo había preparado para considerar el alma como una prisionera recluida en el cuerpo y ansiosa por retornar a su morada divina.[331] Y estos primeros entusiasmos determinaron al menos algunas de sus elecciones, a lo largo de su vida, sin desviarlo, a pesar de todo, de los postulados estoicos fundamentales.

ARGUMENTOS COMUNES Y ESTOICISMO

Si el estoicismo está siempre presente en la conciencia de Séneca, y constituye la principal inspiración de su filosofía, de ello no se sigue que todas sus afirmaciones y todas las tesis sostenidas por él en las obras que conocemos tengan que representar una exposición directa de la doctrina del Pórtico, tal como fue enseñada en un momento o en otro de su historia. Los críticos modernos tienden a olvidar que Séneca, si a veces escribe para sí mismo, y para apropiarse mejor de su propio pensamiento,[332] a menudo también escribe para instruir, para aconsejar o para guiar a un amigo. El interlocutor del diálogo puede no ser más que el dedicatario ocasional de la obra, pero puede estar también directamente interesado en el problema que se discute, y la manera en que se aborda responde a esta intención del autor. Sucede a veces, entonces, que Séneca no pueda basarse inmediatamente en las tesis estoicas: el sistema está demasiado profundamente estructurado, las diferentes partes están pegadas con demasiado rigor para que sea posible hacer aceptar, a quien no conozca los postulados, ni las definiciones, ni los teoremas, ni el lenguaje

331. *Véase* pág. 63.
332. *Véase* pág. 320.

propio,[333] proposiciones que, en buena lógica, son el resultado de largas y eruditas demostraciones. Séneca juega entonces con astucia: disimula el fondo de su pensamiento y presenta su *suasoria* en un lenguaje más accesible, tomando sus argumentos de «sabios» más cercanos a quienes no están tan familiarizados con las sutilezas del estoicismo. Lo que expone, en tal caso, no es el contenido total de su propia reflexión, sino el esbozo aproximativo que puede producir proyectado sobre el espejo deformante del pensamiento común, o, si se prefiere una imagen platónica, su sombra reflejada en la pared de la caverna.

Este método se presenta claramente en el tratado *Sobre la tranquilidad del espíritu*. La noción de «*tranquillitas animi*» (εὐθυμία) no es, desde luego, ajena al estoicismo. La encontramos en Crisipo, pero solo como una de las formas de la «alegría interior» (χαρά) que llena el alma del sabio:[334] en la clasificación de Crisipo, confina con τέρψις y εὐφροσύνη. En realidad, se trata de una noción heredada: procede de Demócrito, para quien era uno de los nombres del soberano Bien.[335] Demócrito la distinguía cuidadosamente del placer: consiste en un equilibrio del alma, una serenidad comparable a la de un mar al que no agita ningún soplo de viento,[336] que aleja el temor, el miedo a los dioses y todas las pasiones.[337]

Los epicúreos, que asimilaron esta noción, parecen haber desconfiado del término con el que Demócrito la designaba la mayoría de las veces: preferían el de γαληνία, más plástico, menos comprometido con el pensamiento vulgar.[338] Εὐθυμία es, en efecto, una palabra

333. *Véase* las observaciones de Cicerón sobre el lenguaje estoico y las del mismo Séneca (por ej., *Ad Luc.* 59, 1).

334. *SVF* III, n° 432: εὐθυμία δὲ χαρὰ ἐκεῖ διαγωγῇ ἢ ἀνεπιζητησίᾳ παντός.

335. Dióg. L. IX, 45 (= Diels, *Vorsokr.* B 2 c).

336. Id., *ibid.*: καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει.

337. *Ibid.*: ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς παθους.

338. Usener, *Epicurea*, n. 425; 429. El término de εὐθυμία no figura en las *Máximas capitales*. En cambio, se encuentra en la inscripción de Diógenes de

«de todos los días». En Platón, cuando se encuentra, es en usos de este tipo.[339] Solo los estoicos, pues, la admitieron en su lengua técnica,[340] primero tímidamente, y porque encontraban la noción en el lenguaje corriente, y luego, alrededor de un siglo y medio después de Crisipo, reaparece en el obra de Panecio, cuyo Περὶ εὐθυμίας, dedicado a Elio Tuberón, fue compuesto por el viejo maestro para completar el tratado ya escrito por él mismo sobre el tema *De dolor patiendo*.[341] Para analizar la noción de εὐθυμία, Panecio había retomado las reflexiones de Demócrito, como ya hemos recordado.[342] Demócrito se preocupaba ante todo por dar consejos prácticos a los hombres de su tiempo, a quienes la vida de la ciudad empujaba fatalmente a la acción. Y, en los fragmentos, bastante numerosos, y característicos, que han sobrevivido, del Περὶ εὐθυμίης,[343] entrevemos la imagen de una sabiduría totalmente práctica, preocupada ante todo por dictar las reglas de una vida social prudente: la primera de estas reglas es la de evaluar, antes de toda acción, las dificultades a las que corre el riesgo de arrastrarnos, y la segunda, la de evitar cualquier desmesura, cualquier deseo excesivo.

Hay que evitar, en primer lugar, la envidia, una avidez irreflexiva, incluso bajo el pretexto de acumular una herencia para los pro-

---

Oenoanda, fr. 56, pág. 54, William fr. 53 Grilli: οὐδὲν οὕτως εὐθυμίας ποιητικὸν ὡς τὸ μὴ πολλὰ πράσσειν. Pero no es más que la reformulación de un texto célebre de Demócrito (pág. 145).

339. Por ejemplo, *Leyes* 792 a; 797b; *República* II, 383 b.

340. No figura en la *Ética a Nicómaco*.

341. Dióg. L. IX, 20; Cicerón, *De fin.* IV, 23. Sobre las circunstancias, *véase* Pohlenz, *R.E.* XVIII, col. 438, s.v. Panaitos.

342. *Véase* pág. 141.

343. Diels, *Vorsokratiker* B. 3; y también muchos otros textos que nuestras fuentes no relacionan explícitamente con el tratado, pero que exponen ciertamente su doctrina (en particular, fr. 191 y ss.). Sobre estos problemas, además del artículo de R. Hirzel, en *Hermes*, XIV, 1879, *véanse* los trabajos de H. Lane, *De Democriti fragmentis ethicis*, Gotinga, 1921, y *Démocrite, Doctrines et réflexions morales*, trad. M. Solovine, París, 1928.

pios hijos.[344] Demócrito había sido llevado, análogamente, a presentar sus reflexiones sobre la verdadera naturaleza de la pobreza y de la riqueza, diciendo que «pobreza y riqueza no eran más que otros nombres dados a la falta y a lo superfluo: aquel a quien le falta algo no puede ser rico, y aquel a quien no le falta no puede ser pobre».[345]

Todas esas máximas responden a la «prudencia» pura y simple, a una disciplina de la sensibilidad y el deseo. No implican una concepción filosófica coherente, establecida *a priori*, sino que siguen siendo puramente prácticas. Si se miran de cerca, son bastante poco compatibles con los principios directores del estoicismo, porque se proponen fijar reglas de conducta relativas a cosas que los estoicos consideran, desde el origen de la escuela, como indiferentes. Cicerón subrayó atinadamente la contradicción que pesa sobre la tentativa hecha por Panecio para determinar las condiciones de la *tranquillitas animi* sin referirse al postulado fundamental del estoicismo, según cual «el único bien es el bien moral, y el único mal, el mal moral».[346] Cualesquiera que sean las razones de Panecio, a quien ciertamente no se le había escapado la dificultad (pues esta empresa formaba parte, sin duda, de su esfuerzo por sustraer el estoicismo al universo puramente abstracto en el que tendía a recluirse y por establecer los fundamentos de una terapéutica del alma), es cierto que el retorno a Demócrito, que caracteriza el tratado de Panecio, indica un abandono, al menos pasajero, de la ortodoxia estoica. Según esta última, la verdadera tranquilidad no se realizará al término de un adiestramiento exterior del alma, mediante una ascesis del deseo y una disciplina sistemática de la acción, sino que la adquirirá el sabio desde el principio: le será dada como una consecuencia necesaria de

344. Fr. 191; 222; 228; 279 (Diels).

345. Fr. 283 (Diels).

346. *De fin.* citado (= Panecio, fr. 113, Van Straaten): *itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laeli, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet, quod esse caput deberet, si probari posset, nusquam posuit non esse malum dolorem, sed quid esset et quale...*

la sabiduría. La tranquilidad no avanzará de accidente en accidente, fruto de elecciones prudentes efectuadas sucesivamente según las exigencias externas, sino que provendrá del centro de su vida interior, que es el juicio (*iudicium*, la determinación de los verdaderos valores).

Ignoramos si Panecio, en algún lugar de su tratado, estableció esta distinción. El testimonio indirecto de Cicerón es demasiado vago para que podamos decidir al respecto. Pero es cierto que Séneca lo hace, y que la diferencia entre los dos «planos», el de la «prudencia» y el de la sabiduría creadora, es perfectamente clara en su tratado. El comienzo del asesoramiento a Sereno, a partir de los consejos destinados a orientarlo sobre la elección de una carrera, pertenece por entero a la parenética democrítea. Se inicia con el precepto fundamental del Περὶ εὐθυμίης: debemos proporcionar las fuerzas que descubrimos en nosotros,[347] y tener en cuenta nuestro propio temperamento. Luego viene la elección de los amigos.[348] Y después, las consideraciones relativas al papel del dinero en la tranquilidad del espíritu.[349] Estas consideraciones, orientadas a mostrar que la riqueza es una de las fuentes más seguras de la desdicha humana, entran en contradicción con tesis estoicas muy probadas: las formuladas ya por el Pórtico Antiguo, que autorizaban, e incluso alentaban, al sabio para que aprovechase la amistad con los monarcas para enriquecerse;[350] y otras, que se remontan al tiempo de Panecio y su discípulo Hecatón, y que mostraban el valor social de la riqueza;[351] pero este valor relativo o, más bien, esta posible utilidad del dinero como instrumento en manos del sabio, no impide que ese instrumento se vuelva una causa de infelicidad en un alma no preparada

347. *De tranq. an.* 6, 1. *Véase* Demócrito, Diels B. 3 (pág. 145).

348. *De tranq. an.* 6, 7 y 7, 1 y ss. *Véase* Demócrito, B. 98; 99 (Diels), así como los pensamientos, *ibid.* 93; 95; 96.

349. *De tranq. an.* 8, 1: *transeamus ad patrimonia, maximam humanarum aerumnarum materiam*. *Véase* Demócrito, *ibid.*, 286; 283; 282; 284 y, sobre todo, 191.

350. Crisipo (*SVF* III, n. 691 etc.; 693).

351. *Véanse* págs. 172 y ss.

por la filosofía para servirse de él en conformidad con los verdaderos valores. Finalmente, el punto que parece haber sido tratado con la mayor atención por Panecio en su obra dedicada a Tuberón: la manera de soportar el dolor.[352] Los remedios propuestos por Séneca son los que ya sugería Demócrito: la paciencia nos enseña, gracias a la habituación,[353] a aceptar la desdicha. Igualmente, la idea de que es necesario plegarse ante lo que no puede ser evitado,[354] y de que, en cambio, no conviene despreciar las oportunidades que se nos ofrecen.[355] Cuando Séneca, para justificar estos preceptos, apela a la «razón», *ratio*,[356] no es del *logos* estoico de lo que habla, sino de la φρόνησις democrítea.[357]

Séneca concluye esta parte de su diálogo con una argumentación que recuerda de muy cerca un largo fragmento de Demócrito, proveniente sin duda del Περὶ εὐθυμίης, o, al menos, vinculado sin duda con los mismos análisis: es necesario, dice Séneca, permitir que los propios deseos (*cupiditates*) se fijen objetivos próximos, cuya probable adquisición es razonable esperar.[358] Semejante precepto es, al menos en apariencia, totalmente contrario a ideas frecuentemente expresadas por Séneca, a su repugnancia con respecto a toda «metriopatía».[359] En realidad, sabemos que Séneca admite, con sus maes-

352. *De tranq. an.* 10, 1 y ss.

353. *Ibid.* 2: *nullo melius nomine de nobis natura meruit, quae, cum sciret quibus aerumnis nasceremur, calamitatum mollimentum consuetudinem invenit. Véase* Demócrito, *ibid.* B 241: πόνος συνεχὴς ἐλαφρότερος ἑαυτοῦ συνηθείῃ γίνεται. Un detalle típicamente democriteo, en este texto de Séneca, es la distinción entre las desgracias «públicas y privadas» (*publica fortuna vel privata*); *véase* Demócrito, *ibid.* B. 287.

354. *Ibid.* 3: *omnes cum fortuna copulati sumus. Véase* Demócrito, *ibid.*, 289: ἀλογιστίῃ μὴ ξυγχωρέειν τοῖσι κατὰ τὸν βίον ἀνάγκαις.

355. *Ibid.* 4. *Véase* Demócrito, fr. 202; 231; 191.

356. *Ibid.*: *adhibe rationem difficultatibus*.

357. Demócrito, fr. 119: Βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίωι εὐξύνετος ὀξυδερκείν καταθύνει.

358. *Ibid.* 10, 5: *non sunt praeterea cupiditates in longinquum mittendae, sed in vicinum illis egredi, permittamus.*

359. *Véanse* págs. 324 y ss.

tros estoicos, que existe una función natural del «deseo», que este pertenece al *animus* y que, sin él, cualquier vida psicológica sería imposible[360] —como recordaba, precisamente, al comienzo del *De tranquillitate animi*—.[361] Pero si esta concepción de la vida psicológica está presente en su espíritu, no la utiliza aquí para justificar el precepto que propone. Se refiere simplemente a la «prudencia» democrítea, que aconseja limitarse «a placeres moderados», porque las alegrías demasiado grandes, al igual que las decepciones demasiado grandes, destruyen el equilibrio interior.[362] Y es todavía en Demócrito en quien piensa, no solo cuando, al final de esta disertación, afirma que el secreto de la *tranquillitas animi* consiste en moderar los propios deseos, sino también cuando añade que no debemos «dar a la suerte la libertad de dejarnos».[363] La primera parte del precepto es conforme a la sabiduría democrítea,[364] pero la segunda contradice expresamente una máxima del viejo sabio, según la cual «la audacia es el comienzo de la acción, pero de su fin es señora la Fortuna».[365]

Es difícil pensar que Séneca haya tomado directamente esta parte del tratado de Panecio y, en especial, esta restricción aportada a la doctrina de Demócrito, enteramente práctica. En el *De officiis*, que es el mediador que nos permite conocer el pensamiento de Panecio, no encontramos, en efecto, ninguna mención de un «límite» asignable a los deseos. El hombre que se dedica a la vida activa, el hombre de Estado, no se preocupa, según Cicerón, por limitar su propia ac-

360. *Ad Luc.* 39, 5: *necesse est enim in immensum exeat cupiditas quae naturalem modum transilit. Illa enim habet suum finem.* Existe, pues, una «medida natural», y admisible, del deseo. Este deseo es evidentemente la ὁρμή, la *adpetitio* ciceroniana.

361. 2, 10: *in angusto inclusae cupiditates sine exitu se ipse strangulant.*

362. Demócrito, fr. 191 Diels.

363. *De trang. an.* 10, 7: *nihil tamen aeque nos ab his animi fluctibus vindicavit quam semper aliquem incrementis terminum figere, nec fortunae arbitrium desinendi dare.*

364. Fr. 236, etc. *Véase* fr. 191.

365. Fr. 269: τόλμα πρήξιος ἀρχή, τύχη δὲ τέλεος κυρίη.

ción. Si es también, primero, fácil, y desconfía por encima de todo del orgullo,[366] no es, como Séneca le sugiere a Sereno, para acondicionarse «posiciones de repliegue», en que el pensamiento sea un recurso contra la angustia que acompaña las grandes fortunas,[367] sino para conservar, a lo largo de toda su vida, la ecuanimidad y la constancia, que es una de las virtudes del sabio.[368] Séneca no podría aconsejar a Sereno que realizase en sí mismo la ecuanimidad sin haberle antes mostrado por qué razones esta ecuanimidad es una virtud. Por el contrario, puede enseñarle que el orgullo en la opulencia es un peligro, mientras que la afabilidad y la facilidad en las relaciones con el otro constituyen otras tantas garantías para el futuro, en el caso de que una inversión de la Fortuna nos prive de toda prosperidad.

Parece pues, si no del todo evidente, al menos muy probable, que Séneca, al enseñar a Sereno las vías que conducen a la tranquilidad del espíritu, no se haya limitado a recalcar el tratado de Panecio, sino que se haya referido expresamente a Demócrito, del que Panecio ya había dado una interpretación estoica, muy natural puesto que iba dirigida a Elio Tuberón, quien ya se había convertido al estoicismo. Séneca desemboca también en tesis estoicas, pero eso sucede en la última parte del diálogo, cuando tienta a Sereno con la felicidad del sabio,[369] como un mito exaltante. Salimos entonces del campo de la práctica y los preceptos encaminados a la acción para entrar en el de la «protréptica»: la preparación a la vida filosófica. Séneca hace descubrir a su joven amigo, siguiendo los pasos de Demócrito,[370] que la felicidad es cosa del alma, después de haberle enseñado a evitar las trampas más groseras que amenazan el equilibrio interior.

366. *De off.* I, 90 y ss.

367. *De tranq. an.* 10, 5.

368. *De off.* I, 90: *nam, ut diversas res, sic secundas immoderate ferre levitati est praeclaraque est aequabilitas in omni vita ed idem semper vultus eademque frons.*

369. 11, 1 y ss.

370. Fragm. 170 Diels: εὐθαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοθαιμονίη.

También él, como Panecio, propone una *interpretatio stoica* del «soberano bien» de Demócrito. Pero no lo hace del mismo modo que su predecesor. Mientras que Panecio se interrogaba ante todo por los medios para mantener el equilibrio interior en la realización de los *officia media*, y pensaba en su discípulo, que era un senador romano, Séneca amplía la discusión. Gradualmente, conduce a Sereno a descubrir que la tranquilidad del espíritu será no la recompensa de la acción prudente, conforme con los *officia*, justificable cada vez según razón, sino el resultado de una vigilancia incesante, que preservará a nuestra alma de los *vitia*, de los desfallecimientos de la voluntad, de las tentaciones de la soledad, así como de los entretenimientos mundanos y de los impulsos de la moda.[371] Esta ascesis, a la que es invitado Sereno, se justifica con la promesa que le hace Séneca, y esta lo es, a su vez, por consideraciones muy generales, ofrecidas a la intuición del alumno por la autoridad del maestro. Esto no significa que Séneca renuncie a las argumentaciones técnicas, que parecen haber tenido una gran importancia en el Περὶ εὐθυμίας de Panecio, a juzgar por la armadura dialéctica que constituye la estructura del *De officiis*.[372] Séneca se apoya, por lo que a él respecta, en la teoría estoica: sabe, por ejemplo, que las angustias del *stultus* tienen como causa un error de juicio sobre los verdaderos valores; sabe además que la *mansuetudo*, la *justitia*, la *facilitas* se justifican no tanto por sus resultados, por las garantías que nos aportan para el futuro (es esta una consideración democrítea que retoman con mayor frecuencia los epicúreos, cuando hacen el elogio de la amistad), como por referencia a la *conciliatio inter homines*: la justicia es una virtud que se ejerce por sí misma, que tiene su premio en sí misma, y Séneca no lo

371. *De tranq. an.* 12 y ss., y la conclusión, 17, 12: *habes, Serene carissime, quae possint tranquillitatem tueri, quae restituere, quae subrepentibus vitiis resistant. Illud tamen scito, nihil horum satis esse validum rem imbecillam servantibus, nisi intenta et assidua cura circumit animum labentem.*

372. Sabemos que los *officia* se deducen de las cuatro virtudes cardinales, y Cicerón evidentemente sigue la exposición de Panecio.

ignora.[373] Su filosofía no se agota del todo en las exhortaciones a Sereno: está presente, pero en potencia, como justificación implícita.

Estas observaciones nos permiten sin duda situar mejor, de un modo más equitativo, el problema de las «fuentes». En el *De tranquillitate animi*, vemos que la fuente principal de Séneca es Séneca mismo: su propia meditación sobre la doctrina de la εὐθυμία, una meditación nutrida por la lectura de los preceptos democríteos, que le proporcionan los elementos de una experiencia de la tranquilidad interior, y también por la práctica del tratado de Panecio, que sitúa esta tranquilidad en el sistema estoico y la vincula a los valores esenciales del Pórtico, que aparecen así aplicados a las condiciones reales de la vida romana. Pero la contribución de Séneca, lo repetimos, consiste también en otra cosa: mostrar las condiciones, interiores al alma, que le permitirán alcanzar esta tranquilidad, y analizar las relaciones que se establecen entre los estados del alma y los datos del mundo. Análisis eminentemente concreto, como lo exigía el asunto: ayudar a Sereno a ver claro en sí mismo, y como desde su juventud Séneca estaba inclinado a hacerlo, si es cierto que su filosofía tenía como objeto realizar en sí no una perfección del saber, sino una perfección del ser.

«NATURAM SEQUI»

En el centro de la filosofía de Séneca, así como del estoicismo clásico, se encuentra la idea de Naturaleza. Él mismo nos lo confirma en el *De vita beata*: «Mientras tanto, cosa en la que hay acuerdo entre todos los estoicos, me atengo a la naturaleza; la sabiduría consiste en no desviarse de ella y adaptarse a su ley y ejemplo».[374] Este principio,

373. *Ad Luc.* 81, 19: *omnia facienda sunt ut quam gratissimi simus. Nostrum enim hoc bonum est, quemadmodum iustitia non est (ut vulgo creditur) ad alios pertinens; magna pars eius in se redit.*

374. *De vita beata*, 3, 3: *interim, quod inter omnis Stoicos convenit, rerum*

como es sabido, fue formulado por Zenón,[375] pero en el interior de la escuela no todos los filósofos, como recuerda Cicerón, estaban de acuerdo en el significado que darle. La conformidad con la naturaleza podía interpretarse de tres modos: por una parte, habría dado la definición de la vida del sabio, «aportando en su existencia el conocimiento de todo lo que se produce en virtud de la naturaleza», y entonces se trataría de «acciones rectas» en su perfección (κατορθώματα); por otra, se podría aplicar la fórmula a una vida que pone en práctica «todos los deberes comunes, o la mayoría de ellos»,[376] y Cicerón observa que eso concierne a los «deberes esbozados», y no a los «deberes perfectos»: por consiguiente, también un hombre alejado de la sabiduría podría alcanzar ese estadio de la vida moral;[377] y, finalmente, la «vida según la naturaleza» podría ser la que saca provecho de los objetos y los bienes que son conformes con nuestra naturaleza (por ejemplo, la fortuna, la gloria y la salud): modo de vida que, como subraya Cicerón, no está del todo en nuestro poder, porque depende no solo, ciertamente, de la manera en que nos relacionamos con estos «objetos naturales», sino también de la presencia de tales objetos, que no dependen de nosotros.[378]

De estas tres interpretaciones, o, si se prefiere, de estos tres niveles en los que puede establecerse la conformidad con la naturaleza, Séneca rechaza evidentemente el tercero: para él, como repite a menudo, el soberano Bien no puede depender, ni siquiera en parte, de las circunstancias que no están en nuestro poder. Las «*prima natu-*

---

naturae assentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est.

375. Cicerón, *De fin.* IV, 14.

376. *Ibid.*: en el primer sentido: *vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura evenirent...*; en el segundo sentido: *Officia media omnia aut pleraque servantem vivere.*

377. *Ibid.*: *hoc autem inchoati cuiusdam officii est, non perfecti, quod cadere in nonnullos insipientes potest.*

378. *Ibid.*: *omnibus aut maximis rebus quae secundum naturam sunt fruentem vivere. Hoc non est positum in nostra actione.*

rae» (o *apta naturae*)[379] se consideran coadyuvantes para la vida feliz, no su condición.[380] Y esta es una de las diatribas que Séneca dirige tanto contra los peripatéticos[381] como también contra los epicúreos, que necesitan para alcanzar su felicidad que se den determinadas circunstancias exteriores.[382] Esta «indulgencia de la Fortuna» solo es útil para quien todavía no ha alcanzado la sabiduría:[383] para el sabio, es solo una cosa «preferible», cuya ausencia es, como máximo, incómoda.

Por razones análogas, Séneca no concede un valor muy grande al segundo nivel de conformidad con la naturaleza, el de los *officia media*, es decir, como de todos los *officia*, de las conductas «de las que se puede dar cuenta según razón»,[384] pero que conciernen no a lo *honestum*, al Bien moral, sino a las cosas «medias», o, si se prefiere, los «indiferentes».[385] Estos *officia media*, como sabemos, fueron objeto de minuciosos estudios en los tiempos de Panecio y sus discípulos. Séneca los distingue cuidadosamente de los *officia recta*, que son los κατορθώματα, y conciernen a las conductas informadas por una virtud particular.[386] Admite que la práctica de las virtudes implica el

379. *De vita beata* 8, 2. Sobre la terminología, *véanse* págs. 362 y ss.

380. *Ibid.*: *serviant ista, non imperent*.

381. *Véase* nuestro artículo, «La critique de l'aristotelisme dans le *De vita beata*», *REL* XLV, 1967, págs. 396-418.

382. Por ejemplo, *De vita beata* 16, 2 y ss. Naturalmente, esta objeción es tradicional en el seno de la escuela estoica, mucho antes de Séneca. Se deriva del postulado, ya zenoniano y fundamental en el Pórtico, de que la «virtud» es suficiente para proporcionar la vida feliz (Dióg. L. VII, 127, etc.).

383. *De vita beata* 16, 3: *sed ei qui ad virtutem tendit, etiam si multum processit, opus est aliqua fortunae indulgentia, inter humana luctanti, dum nodum illum exsolvit et omne vinculum mortale*.

384. Recordemos los textos fundamentales relativos a los *officia*, textos demasiado a menudo perdidos de vista, en especial Dióg. L. VII, 107: ἐν δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογον ἴσχει ἀπολογισμόν... La palabra y la noción de καθῆκον se remontan a Zenón (Cicerón, *De fin.* III, 58).

385. Cicerón, *Acad. Post.* I, 37.

386. *Ad Luc.*, 120, 2: *honestum putant cui ratio recti officii constat, tamquam pie*

cumplimiento de tales *officia*,[387] y para él es el medio de salvar esa parte de la filosofía tradicional que consiste en *praecepta*.[388] Pero no está muy dispuesto a aceptar las parenéticas que tienen como objeto solo los *officia media*, aun cuando esos *officia* impliquen conformidad con la naturaleza. Por ejemplo, rechaza los preceptos relativos a la riqueza, o a la salud, o a uno cualquiera de los indiferentes. En el mejor de los casos, no ve en él más que un medio práctico para acceder a una visión más justa de las cosas, y aconseja tener al lado de uno a un *monitor* que combata la tendencia a la imitación y el poder nefasto de la sociedad.[389] Ya hemos visto, a propósito del asesoramiento solicitado por Sereno a Séneca, que este no se atenía ni a la sabiduría pragmática de Demócrito ni a la deducción de las conductas a partir de los principios estoicos. Intentaba hacer sentir a su amigo que la *tranquillitas animi* no podía ser el resultado de determinadas conductas, sino de una actitud del alma adquirida de una vez por todas, lo que equivalía a una inversión total de los puntos de vista. Séneca adopta un procedimiento «centrífugo», opuesto al seguido por Panecio. Los preceptos tradicionales pueden bien contribuir a dar la tranquilidad del espíritu, pero solo pueden garantizarla y hacerla duradera si, a su vez, las conductas particulares, reguladas por preceptos, se vuelven «habituales» y no son justificadas por la actitud misma del ser interior. Está claro que la práctica de los *officia media*, por conformes que sean a la naturaleza, es solo una primera etapa en la vía hacia la sabiduría.

---

curatam patris senectutem... Séneca, como todos los estoicos, se adscribe a esta definición del *rectum officium*.

387. *Ad Luc.* 94, 33: *et prudentia et officiis constat*. Para comprender la diferencia entre los *officia recta* y los *officia media*, conviene distinguir entre la forma del acto virtuoso y su contenido, su resultado práctico. La primera es un estado del ser interior, y el segundo, una acción determinada, y por consiguiente perteneciente a la esfera de las cosas, de las *exteriora*: puede ser imitado desde el exterior y no es por tanto, en sentido estricto, un *officium rectum*. *Véanse* págs. 365 y ss.

388. *Ibid.*: *officia praeceptis disponuntur*.

389. *Ad Luc.* 94, 72 y ss.

Para Séneca, el *naturam sequi* adquiere pues su sentido más elevado: es el principio de la vida interior, y, si se «sigue la naturaleza», incluso en materias indiferentes al bien y al mal moral, el precepto adquiere todo su valor solo en relación con estos.

Pero, en este punto, surge una dificultad, inherente al estoicismo mismo. El concepto de *natura* es ambiguo. Abarca, por un lado, el ser de todo lo que existe, el conjunto de lo que llamamos la «creación», y, por otro lado, la naturaleza personal, característica de cada ser particular. Ya Zenón, por lo que parece, no había explicado con claridad, en este punto, el sentido que daba a su fórmula.[390] Cleantes, por su parte, se negaba a tomar en consideración las naturalezas individuales, afirmando que el fin supremo consistía en vivir en armonía con el conjunto del universo.[391] Crisipo, al contrario, asimila los dos aspectos, sin establecer entre ellos la menor distinción.[392] Y es la posición de Crisipo la que Séneca adopta en el *De vita beata*. Hemos recordado los términos en que se expresa: comienza por referirse a la *rerum naturaleza*, es decir, a la naturaleza «común»;[393] y luego, bajo la forma de una deducción (*ergo...*), se refiere a la naturaleza particular del ser humano.[394] Puesto que la sabiduría consiste en una adhesión al orden universal, implica también la adhesión a la naturaleza particular del sabio. Pero sería equivocado pensar que la adhesión a la naturaleza particular sea solo un caso particular de la adhesión a la naturaleza universal. En realidad, la *sapientia* tiene dos fuentes: la conformidad con el orden del mundo (y es esta la fuente cósmica de la sabiduría), y la conformidad con nuestra propia naturaleza, la *constantia* que nos mantiene semejantes a nosotros mismos. La adhesión al orden universal no produce las mismas consecuencias para la

390. Dióg. L. VII, 87: τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν.

391. Dióg. L. VII, 89.

392. *Ibid.*

393. *Véase* pág. 345, n. 374.

394. *De vita beata* 3, 3: *beata est ergo vita convenientis naturae suae, quae non aliter contingere potest quam si...*

vida interior que produce, para cada individuo, la realización permanente de su propia naturaleza.

Adherirse a la «naturaleza universal» equivale a reconocer en ella la existencia de un orden racional, persuadirse de que el universo es una Razón en acto. Esa era la convicción de Cleantes cuando celebraba a Zeus, providencia universal. Séneca le hace eco con frecuencia: la Naturaleza es la persona misma de Dios, y es la Razón en sí, dos proposiciones que no son contradictorias, porque la Razón, en tanto que causa actuante, no podría ser más que material, como Dios.[395] Esta identidad de la Naturaleza y de Dios, ya admitida por Zenón,[396] es sostenida, por ejemplo, en el *De beneficiis*,[397] donde Séneca retoma quizá una argumentación de Hecatón, pero tampoco hay que olvidar que Crisipo había compuesto una obra sobre las *Cáritas*, en la que decía que Zeus era «la Ley».[398] La misma doctrina se encuentra, expuesta más ampliamente, en el *De providentia* y en las *Cuestiones naturales*,[399] y ocupa en los *Libros de filosofía moral* un lugar lo suficientemente importante como para que Lactancio la haya ido a buscar ahí.[400] Pero lo que nos interesa sobre todo es la función que Séneca asigna a la identidad del universo y de la Razón en la conquista de la sabiduría.

EL CAMINO DE LA SABIDURÍA

Un pasaje de una de las últimas *Epístolas morales a Lucilio* conservadas nos informa sobre la manera en que Séneca concibe la ascensión

395. *Véase*, por ej., *Ad Luc.* 117, 2: *placet nostris quod bonum est corpus esse, quia quod bonum est facit, quicquid facit corpus est*... *Véanse* págs. 377 y ss.

396. Dióg. L. VII, 135-136: ἔν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία.

397. IV, 7, 1: *quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta? Véanse* págs. 384 y ss.

398. Filodemo, *De pietate* XIV (= *SVF* II, nº 1081).

399. I, pr. 13 y ss., II, 45, 1 y ss., etc.

400. *De divina inst.* VIII, 23 (= fr. 122 Haase).

hacia la sabiduría: el primer momento consiste en el aprendizaje de los verdaderos valores.[401] Adquirimos así un primer «conocimiento de la naturaleza entera y de la sabiduría misma»,[402] tan íntimamente ligada está la sabiduría a la estructura de la creación. Luego interviene, en segundo lugar, la revelación de la divinidad, en todas sus formas: «Nos descubre la naturaleza y atributos de los dioses, los poderes infernales, los lares, los genios, las almas que han conseguido la segunda categoría de dioses, dónde está su morada, cuál es su actividad, su poder, su voluntad».[403]

Después de esta iniciación al misterio del universo, al mundo de las «almas», de lo invisible (material, sin embargo, porque no existe nada más que la materia), la sabiduría expone el desarrollo de la creación y del nacimiento de las cosas, demostrando que la Razón está presente en cada una de estas. En este momento, comienza el estudio del alma humana. Finalmente, coronará el edificio el estudio de los «incorporales», es decir, de lo que es solamente «palabra» o «lenguaje».[404]

En realidad, esta repartición de la filosofía en tres secciones, Ética, Física y Lógica, es tradicional: anterior al estoicismo, fue adoptada por los estoicos y por casi todos los filósofos antiguos. Pero las divergencias comienzan cuando se trata del orden de estas diferentes partes. Un pasaje bastante oscuro de Diógenes Laercio parece indicar que Zenón y, al menos en algunos momentos, Crisipo, colocaban en primer lugar la física, es decir, el estudio de la Naturaleza, de todo lo que existe, luego venía la *philosophia moralis* (ἠθικόν), y, finalmente, la dialéctica (τὸ λογικόν).[405] Sin embargo, quizá el mismo Zenón y, desde

401. *Ad Luc.* 90, 28: *quae sint mala, quae videantur ostendit* (sc. *sapientia*).

402. *Ibid.* 28: *totius naturae notitiam ac sui tradit.*

403. *Ibid.*: *quid sint di qualesque declarat, quid inferi, quid lares et genii, quid in secundam numinum formam animae perpetitae, ubi consistant, quid agant, quid possint, quid velint.*

404. *Ibid.* 29: *ad initia deinde rerum redit... tum de animo coepit inquirere... deinde a corporibus se ad incorporalia transtulit.*

405. Diógenes Laercio VII, 39: τὸ μὲν τι φυσικὸν, τὸ δὲ ἠθικὸν, τὸ δὲ λογικόν.

luego, Crisipo, si damos crédito a Plutarco,[406] adoptaban un orden diferente, al menos en el enseñanza. Crisipo situaba antes la lógica, luego la ética y, finalmente, la física. Y, dentro de la física, ponía, pero solo en último lugar, el conocimiento de los dioses. Plutarco observa que Crisipo no es fiel a sus principios, porque «la doctrina de los dioses... la sitúa habitualmente en primer lugar y la trata antes de todas las cuestiones morales; ya se trate de los fines, de la justicia, de los bienes y de los males, del matrimonio y de la educación de los hijos, o de la ley y del gobierno, está claro que no dice nada de ellos sin hacer como en las ciudades en que se comienzan los decretos siempre con el epígrafe "A la Buena Fortuna": de esa misma manera, Crisipo comienza sus escritos por Zeus, el Destino, la Providencia...».[407]

Cualesquiera que sean las variaciones de Crisipo y los otros estoicos (como Aristón), señalemos en primer lugar que Séneca adoptó, por su cuenta, un orden manifiestamente diferente al de Zenón y, a la vez, al que Crisipo recomendaba para la enseñanza y la presentación de la filosofía a los jóvenes. Si concede una gran importancia a la divinidad en el estudio de la «*natura*» (y en eso, a decir de Plutarco, sigue al menos parcialmente a Crisipo), hace preceder la física por el descubrimiento de los verdaderos valores. En el principio de la indagación filosófica se encuentra, pues, lo que se podría llamar una «axiomática», que es de naturaleza esencialmente moral. Establecer el valor de las cosas, para regular las acciones, es ya un procedimiento característico de Zenón,[408] distinto de la definición del Soberano Bien, el τέλος, el Fin supremo: concierne a los «indiferentes», el mundo de las acciones medias, es decir, el de las *mores*, las conductas individuales y prácticas.

Véase E. Bréhier, «Sur l'ordre des parties de la philosophie...», en *Etudes de philosophie antique*, París, 1965, págs. 215-216, y P. Boyancé, «Cicéron et les parties de la philosophie», *REL* XLIX, 1971, págs. 127-154.

406. *De Stoic. repugn.* IX, pág. 1035a.

407. Id., *ibid.*, trad. E. Bréhier.

408. Cicerón, *Acad. Post.* I, 37, V, *SVF* I, pág. 48.

Las partes de la filosofía

Esta «axiomática» es una de las tres partes que Séneca distingue en la filosofía de las conductas (*philosophia moralis*). Nos lo dice expresamente en la *Epístola 89*, donde nos recuerda que la ética se compone de tres momentos distintos: en primer lugar, establece el precio de las cosas (*pretia rebus imponere*); luego, enseña a conocer los mecanismos de nuestra vida consciente, y a saber en función de qué mecanismos se produce el *impetus*, el movimiento interior propio de los seres animados en general y del alma humana en particular; y, por último, estudia las conductas individuales, consideradas en sí mismas.[409]

En el esquema propuesto por la *Epístola 90*, escrita bajo una misma inspiración, la ética se encuentra subdividida: el estudio de los valores, que es su fundamento, se sitúa *antes* que la física, mientras que el conocimiento de los movimientos del alma viene después de esta ultima, a la que prolonga. La naturaleza del alma pertenece, en efecto, al campo de la física, y, como veremos, sus mecanismos se explican por los del universo. Es gracias al conocimiento del *animus*, de su naturaleza y de los mecanismos que dependen de su substancia, que podemos esperar controlar y dominar los movimientos de nuestro mundo interior.

En el esquema de la *Epístola 90*, como podemos ver, Séneca no habla de las acciones particulares, pero es evidente que este estudio depende de la «filosofía preceptiva» (*philosophiae pars praeceptiva*),[410] que es otro nombre para decir la parenética. Ya hemos dicho en qué estima relativa la tenía Séneca.[411] Ahora precisa que, en el sistema de conjunto de la vida según la sabiduría, no podría ocupar más que un ámbito secundario. La compara con las hojas que brotan en las ra-

409. *Ad Luc.* 89, 14: *primum enim est ut quanti quidque sit iudices, secundum ut impetum ad illa capias ordinatum temperatumque, tertium ut inter impetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus isti tibi ipse consentias.*

410. *Ad Luc.* 94, 1 y ss. Aristón la juzgaba inútil (*ibid.*, 89, 13).

411. *Véanse* págs. 347 y ss.

mas de un árbol: «Como las hojas no pueden ser verdes por sí mismas y necesitan una rama a la que adherirse, de la que tomar la savia, así los preceptos, si están solos, se marchitan, reclaman ser integrados en un cuerpo de doctrina».[412]

Estalla así la vieja división de la filosofía que consistía (si damos crédito a nuestras fuentes) en una yuxtaposición pura y simple de esas tres partes fundamentales. El problema del orden que establecer entre esas partes se plantea en nuevos términos: en primer lugar, la primera sección de la *philosophia moralis*, la que trata de los valores; a continuación, el conjunto de la física, a la que se incorpora el resto de la *philosophia moralis*, el estudio de la psicología y, por consiguiente, el de las pasiones; y de ahí se deducirá, caso por caso, el conocimiento de las conductas prácticas. Pero la filosofía «preceptiva» no constituirá en ningún sentido la meta y la coronación del edificio, como hemos de ver. El recorrido real debe desembocar en algo muy distinto.

En este edificio, la dialéctica (a la que se añade la retórica, que es su pariente más próxima,[413] ya que las dos juntas abarcan la ciencia de las palabras) ve su papel significativamente reducido: se considera como el conocimiento de los «incorporales», o, si se prefiere, como una física de lo que no posee una substancia corpórea.[414] Algo que no deja de sorprender. La parte «lógica» de la filosofía se ve así relegada después de la física, mientras que, en la tradición socrática y platónica, se consideraba como la fuente y la condición de todo conocimiento. Y es precisamente este papel el que le asignaba Crisipo —al menos en su enseñanza—, puesto que, como hemos recordado,

412. *Ad Luc.* 95, 59: *quemadmodum folia per se vivere non possunt, ramum desiderant cui inhaereant, ex quo trahant succum sic ista praecepta, si sola sunt, marcent, infigi volunt sectae.*

413. *Ad Luc.* 89, 17: *superest ut rationalem partem* (= τὸ λογικὸν, es decir, la parte de la filosofía que concierne al λόγος en todos sus aspectos, es decir, el lenguaje racional) *philosophiae dividam. Omnis oratio aut continua est aut ita respondentem ed interrogantem discissa: hanc* διαλεκτικὴν, *illam* ῥητορικὴν *placuit vocari.*

414. *Ibid.* 90, 29: *deinde a corporibus sed ad incorporalia transtulit.*

la hacía figurar a la cabeza de las tres partes clásicas. Sin embargo, ya el propio Crisipo, al contrario de lo que hará Posidonio, más platonizante que él, y que definía la dialéctica como «la ciencia de lo que es verdadero, de lo que es falso y de lo que no es ni lo uno ni lo otro»,[415] no creía que la dialéctica pudiese, por sí sola, proporcionar el criterio de verdad. Se limitaba a decir que tenía como objeto «los significantes y los significados»,[416] algo parecido, al menos teóricamente, a la posición adoptada por Séneca. Pero es sabido que Crisipo, temible dialéctico, había desarrollado ese «arte de razonar», sobre una verdad cuyos elementos primordiales no los suministraba por sí sola la dialéctica. Para Crisipo, en efecto, el criterio de verdad reside en la representación comprehensiva: lo proporcionan, en último análisis, los datos de los sentidos.

Séneca, en eso, sigue a Crisipo y, tanto en este como en otros puntos, se distancia de Posidonio. La dialéctica, en su opinión, no puede aportar ninguna garantía acerca de la verdad de las cosas: consiste, en el mejor de los casos, en poner orden en el lenguaje, en garantizarle la coherencia interna, pero no puede salir del ámbito de las palabras para invadir el de las cosas, que son *corpora* y obedecen, en sus relaciones recíprocas, a las leyes generales de la física.

Entonces nos explicamos cómo Séneca puede, sin faltar a las tradiciones de la escuela salvo solo en apariencia, manifestar en las *Epístolas morales a Lucilio* un desprecio evidente por la dialéctica. Este desprecio aflora bastante pronto en la *Correspondencia*, desde la *Epístola 45*,[417] y se acentúa en las últimas epístolas conservadas, cuando se plantea el problema de saber si las virtudes son entes corporales, o si la sabiduría (*sapientia*) y el hecho de ser sabio (*sapere*) son ambos bienes, o si esta calificación solo puede atribuirse legítimamente a la

415. Dióg. L. VII, 62.

416. *Ibid.*

417. *Ad Luc.* 45, 5: *multum illis temporis verborum cavillatio eripuit, captiosa disputationes quae acumen inritum exercent... Tota illo mente pergendum est ubi provideri debet ne res nos, non verba decipiant.*

sapientia. Tales discusiones, dice Séneca, que parten de las definiciones y las combinan de todas las maneras posibles, no conciernen a las realidades —y en primer lugar a la realidad suprema, que es el orden del mundo—, y no ocupan, en el interior del pensamiento filosófico, más que un pequeño rincón, muy apartado, cuyo estudio es posible desdeñar sin consecuencias adversas.

En el marco de esta estructura general, es donde hay que situar el pensamiento filosófico de Séneca. Aunque apenas hace apelación explícita a ella al final de las *Epístolas morales a Lucilio*, pensamos que eso se debe tan solo al carácter que presentan las obras que hemos conservado. Esta exposición solo podía darse en el curso de la *Correspondencia* con Lucilio, y en un momento en que el desarrollo espiritual de este estaba ya bastante avanzado. Lo cual no significa en absoluto que Séneca solo se haya percatado de ella en los últimos meses de su existencia. En realidad, podemos adivinar que este esquema ya estaba presente en su pensamiento desde hacía años. Y, en primer lugar, desde el comienzo de su *Correspondencia*. Se puede encontrar su huella en el orden que impone Séneca a la enseñanza que le imparte a su amigo, un orden que reproduce fielmente el esquema de la *Epístola 90*. En el momento en que decide emprender el estudio de la filosofía, Lucilio desea leer, naturalmente, a los autores que la han tratado. Pero Séneca se lo desaconseja formalmente.[418] En cambio, más tarde —aunque solo serán dos o tres años después—, tratará con él los problemas teóricos y los aspectos doctrinales más técnicos, sin dejar de remontarse a esas *quaestiunculae* que no atañen directamente a lo esencial, que es el establecimiento del equilibrio interior.

Tal equilibrio se alcanzará solo al término de un largo aprendizaje, cuya primer etapa es, precisamente, el descubrimiento de los verdaderos valores: el precio del tiempo, el sentido de la muerte, de la amistad, de la riqueza y de la pobreza, todo lo que los modernos definen a veces, desdeñosamente, como los «lugares comunes» de la

418. *Ad Luc.* 2, 2 y ss.

filosofía moral. Para esta determinación de los valores fundamentales, Séneca se sirve de todo lo que puede iluminar el alma de su discípulo, y es con ese objetivo como utiliza tan ampliamente, como hemos intentado demostrar en otro lado, las formulaciones tan incisivas, y tan profundas, del epicureísmo.[419]

Pero lo que vale para las *Epístolas morales a Lucilio* vale también para las *Consolaciones*, donde se encuentra el mismo eclecticismo, dirigido a los mismos fines,[420] y a lo largo de toda su obra, cada vez que Séneca se dirige a un hombre que no se ha iniciado en la vida espiritual, vuelve a comenzar siempre el mismo itinerario: le muestra el valor real de las cosas, y se esfuerza por purificarlo de las ilusiones impuestas por la opinión pública, las costumbres y las convenciones sociales; en suma, por enmendar su juicio y por facilitar el funcionamiento recto de su razón.[421] Eso vale tanto para el *De ira* como para el *De constantia sapientis* (la verdadera naturaleza de la *iniuria* y de la *contumelia*) o para el *De tranquillitate animi* (donde se pasa revista a los diferentes valores de la opinión). De ese modo, parece claro que, desde la época del *De ira*, Séneca practicaba ya este método, que se asemeja bastante al de Sócrates, y que comienza por criticar las ideas corrientes y por purificar el espíritu de su interlocutor, liberándolo de las futilidades que lo estorbaban. Recordemos que este retorno al socratismo no será uno de los aspectos menos importantes del estoicismo romano posterior a Séneca.[422]

Pero, aun cuando la crítica de los prejuicios y la determinación de los verdaderos valores, en el orden mismo de la prudencia y de la «praxis», debe ser el primer paso en el camino del *proficiens* y la condición misma de su iniciación, eso no deja de plantear, a quien se propone como su guía, un problema teórico muy preciso: ¿en nombre de qué

419. *Véase* nuestro artículo ya citado, en pág. 333, n. 318.

420. *Véanse* págs. 322 y ss.

421. Para las riquezas, *véase*, por ej., *Ad Luc.* 115, 11 y ss. Sobre la διαστροφή, Dióg. L. VII, 89.

422. *Véase*, por ej., Colardeau, *Étude sur Épictète*, París, 1903, págs. 7 y ss.

criterio determinar tales valores? ¿Acaso hemos de contentarnos con los valores que el *consensus*, más o menos general, de los filósofos de todas las escuelas designa como los verdaderos valores, y que son capaces de conducirnos a la vida feliz? Si fuera así, la formación del discípulo se reduciría a una simple retórica de la moral, y bastaría con retomar los lugares comunes de la literatura moral: clamar, como los cínicos, contra la riqueza y contra la ambición, fortificar las almas, como los epicúreos, contra el temor a la muerte, y, en suma, hacer lo que los críticos modernos imputan demasiado frecuentemente a Séneca.

Pero basta con leer atentamente un tratado como el *De vita beata* para comprender que los temas diatríbicos tradicionales no agotan la filosofía de Séneca. Algunos de ellos, como la invectiva contra la riqueza, son refutados, y no solo, podemos estar seguros, porque esa invectiva se vuelva contra el mismo Séneca. El valor real del dinero para la acción, así como sus peligros políticos y, sobre todo, espirituales, el papel del dolor o el del placer en el interior del «sistema humano», son analizados por sí mismos. Ya hemos mostrado cómo el *De vita beata*, a propósito del problema de las riquezas, retomaba las tesis del *De beneficiis*: la doctrina esbozada en la primera de estas obras, y desarrollada en la segunda, es mucho más comprensiva de lo que pudieran serlo las diatribas cínicas. Y lo mismo vale para el dolor o para la muerte, y para todos los demás temas. Séneca se remite a una concepción del valor que le es propia, que, en lo fundamental, proviene del estoicismo, pero que reelabora y se revela extremadamente coherente. La «retórica moral» no depende, en el mejor de los casos, más que de la propedéutica, y es por no haber comprendido su carácter provisional que demasiados críticos modernos niegan a Séneca la profundidad y el alcance filosófico.

El hombre y el mundo. El conocimiento

Para Séneca, como para todos los estoicos que apelan a Zenón, la única fuente de conocimiento reside en la sensibilidad, que nos en-

trega la realidad del mundo. En la *Epístola 113*, describe de la manera más ortodoxa el recorrido de la sensación en el espíritu de cada animal racional: «Ningún animal racional —dice— ejecuta una acción si antes no es excitado por la imagen de algún objeto, luego toma el impulso y después el asentimiento confirma el impulso. Te explicaré qué es el asentimiento. Tengo necesidad de caminar, pero solo empiezo a caminar cuando he tomado conciencia de ello y he aprobado mi idea; tengo necesidad de sentarme: solo entonces me siento».[423] Pero ya, en el *De vita beata*, se encuentra la misma descripción, que muestra cómo la razón no puede partir de los datos de los sentidos para elevarse a la verdad.[424]

Séneca acepta, pues, el sensualismo integral de Crisipo.[425] Y acepta también todas sus consecuencias, por ejemplo que la única realidad es la de los individuos, que los conceptos generales no poseen ninguna existencia en la naturaleza, que son solo generalizaciones abstraídas de lo real por el espíritu humano, que procede por analogía.[426] Rechaza pues, al menos en este punto, cualquier concesión al platonismo. Para él, la «naturaleza» (es decir, rigurosamente, el «hecho de nacer», según el orden del ser universal) ha puesto en el hombre no el conocimiento, sino *semina*, gérmenes de conocimiento. Y estos gérmenes solo pueden desarrollarse gracias al contacto que los sentidos establecen entre nuestra alma y las cosas, tomadas una a una.[427] La vida espiritual se realiza por entero a partir de este empirismo moral, y en el seno de los marcos que implica.

423. *Ad Luc.* 113, 18: *omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam.*

424. *De vita beata* 8, 4: *ratio vero nostra, sensibus insita et capiens inde principia (nec enim habet aliud unde conetur aut unde ad verum impetum capiat) in se revertatur.*

425. E. Bréhier, *Chrysippe*, págs. 80 y ss.

426. *Ad Luc.* 121, 4 y ss., para la teoría de la *collatio rationis*.

427. *Ibid.*

En tales condiciones, toda teoría del valor no podrá tener otro fundamento ni otro propósito que la determinación de las condiciones reales necesarias para nuestra inserción en las cosas, el descubrimiento de las relaciones fundamentales que cada ser humano mantiene con la creación, la «*natura*», en el sentido más general. Esta meditación, como puede verse, trasciende netamente cualquier retórica moral.

El estoicismo proporcionaba los elementos de esta evaluación de las cosas y de las acciones, gracias a la noción de οἰκείωσις, que los romanos, al menos desde Cicerón, traducen por *conciliatio*, y que se define como la tendencia que posee cada ser vivo, de la planta al ser humano, por asegurar la conservación de su ser. Esta noción está ya certificada en el pensamiento de Zenón,[428] y se puede encontrar a lo largo de toda la historia de la escuela. Cualquiera que sea su origen real,[429] adquirió, en el estoicismo, una importancia muy grande. Fue a partir de ella que Catón, en la exposición del sistema que le atribuye Cicerón en el III libro del *De finibus*, dedujo sus principios generales.[430]Séneca se refiere a ella con bastante frecuencia: en el *De beneficiis*, por ejemplo, donde da por bien conocida la noción (retoma sin duda en este tratado, y sobre este punto, la doctrina de Hecatón, que es su fuente principal),[431] y también en la correspondencia con Lucilio, desde una de las primeras epístolas.[432] Pero es al término

428. SVF I, 197 (Porfirio, *De abst.* III, 19), y Cicerón, *De fin.* IV, 45, de donde resulta que Zenón había tomado de Polemón la teoría de la *prima naturae*, tan íntimamente ligada a la οἰκείωσις.

429. Aunque la frase se encuentra en Teofrasto, es poco probable que recubra en él la misma noción. *Véase* C. O. Brink, «Οἰκείωσις and οἰκειότης. Theophrast and Zeno in moral theory», en *Phronesis* I, 1956, págs. 123-145, y todavía antes F. Dirlmeyer, «Die Oikeiosislehre Theophrastes», en *Philol. Suppl.*, 30, I (1937).

430. *De fin.* III, v. 16 y ss.

431. *De ben.* IV, 17, 2: *quemadmodum nemo in amorem sui cohortandus est, quem adeo, dum nascitur, trahit...*

432. *Ad Luc.* 14, 1: *fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem; fateor nos huius gerere tutelam. Ibid.* 36, 8: *...mortem contemnere, quae quin habeat aliquid in*

de esta misma correspondencia cuando expone su teoría de una manera muy precisa,[433] en el momento en que Lucilio está ya suficientemente iniciado en el estoicismo como para comprender su naturaleza y su alcance. Esta exposición se presenta bajo la forma de un diálogo entre el propio Séneca y un contradictor, que enumera todas las objeciones dirigidas contra ella por los adversarios de los estoicos, y entre ellas, en primer lugar, naturalmente, las objeciones de los epicúreos contra esa noción fundamentalmente teleológica. Pero no es dudoso que Séneca hable en su propio nombre, cuando defiende la idea de *conciliatio*.

Para él, la *conciliatio sui* es una ley lógica de la naturaleza, una consecuencia del ser mismo. Aparece desde que hay «*natura*», es decir, emergencia de un ser particular, que viene al mundo en el seno de la creación en su integridad. La *conciliatio sui* puede observarse, por ejemplo, en el trigo, cuyo tallo, a medida que la planta crece, se adapta a las nuevas necesidades impuestas por este crecimiento. El tallo es débil, al comienzo, luego se endurece para sostener a la espiga, y cuando esta se encuentra madura, y cargada, se vuelve lo suficientemente resistente para no ceder bajo el peso.[434] La misma armonía existe en el ser humano desde la infancia, y también en todos los animales que, por un instinto de la naturaleza, huyen de todo lo que constituye una amenaza para su vida y buscan lo que puede servir para conservarla.

Los adversarios del estoicismo observan que esta maravillosa capacidad de adaptación no puede ser fruto de la naturaleza, porque habría entonces que atribuir a todo lo que vive, incluidas las plantas, una inverosímil conciencia de sus necesidades. Sería necesario, por ejemplo, que los niños «nacieran dialécticos»[435] para realizar plena-

---

se terribile, ut et animos nostros, quos in amorem sui natura formavit, offendat, nemo dubitat... Sic feruntur omnes ad conservationem sui.

433. *Ad Luc.* 121.

434. *Ibid.*, párr. 15.

435. *Ibid.*, párr. 10: *omnia animalia dialectica nasci oportet.*

mente su naturaleza como seres vivos dotados de razón. A estas argumentaciones, Séneca opone la experiencia: la adaptación de cada ser a su propia supervivencia es un hecho, está dada desde su nacimiento, no es el efecto de un adiestramiento, no depende del placer y del dolor, porque el niño pequeño, por ejemplo, se esfuerza y sufre por conseguir, a pesar de todas las dificultades, la adopción de la posición vertical, mientras que ¡le sería tan fácil andar a cuatro patas! Este hecho, que no es posible negar, tiene que ser explicado. La *conciliatio sui* no puede ser fruto de una reflexión, y aun menos la conclusión de un razonamiento, porque se manifiesta en seres palmariamente desprovistos de razón. Debe ser originaria, y derivar de la más inmediata toma de contacto con el mundo, del que se podría llamar un «conocimiento bruto», anterior a todo lenguaje, a cualquier formulación verbal. Séneca contrapone así un modo de conocimiento puramente sensorial, que entrega los objetos en su realidad bruta (objetos externos, a los cuales el ser se adaptará, pero también objetos internos, sensación inmediata del cuerpo, que debe adaptarse a los primeros), y otro modo de conocimiento que pasa por el lenguaje, por las palabras que describen los objetos aunque sigan siendo «incorporales», sin otra realidad material ni objetiva que no sea una vibración sonora del aire.

En tales condiciones, la *conciliatio sui* es el fruto de la existencia misma de un ser individual, es su consecuencia lógica: si la Razón domina el mundo —y por hipótesis, Razón y Ser, o existencia, son idénticos—, no se puede admitir, si no se quiere caer en el absurdo, que cada ser quiera su propia aniquilación. Si fuera así, la creación se negaría a sí misma, no sería *concors sui*. Esta primera evidencia proporciona el criterio de todo valor: será digno de consideración lo que, para cada ser, contribuye a garantizar su supervivencia, y, al contrario, se rechazará todo lo que la pone en peligro.[436] Se definen así las «exigencias primarias de la naturaleza», los *principia* (o *prima*) *naturae* (πρῶτα κατὰ φύσιν). Como hemos visto, Séneca hace alusión

436. Cicerón, *De fin.* III, vi, 20 y ss.

a estos *prima naturae* en el *De vita beata*.[437] Esta doctrina parece también estar presente en determinadas argumentaciones de la *Consolación a Helvia*,[438] y es ella la que justifica el ascetismo (al menos teórico y de intención) al que Séneca invita su amigo Lucilio desde las primeras epístolas:[439] sirve para definir el *minimum* de dependencia con respecto a las cosas requerido para la conservación del nuestro ser. Y, al mismo tiempo, proporciona un criterio de valor.

Sin embargo, los *principia naturae* poseen solo un valor de hecho. En realidad, pertenecen al orden de los indiferentes: es posible, en efecto, hacer de ellas un uso bueno o malo, y, por otra parte, pueden servirse de ellas tanto el sabio como el loco, tanto el hombre de bien como el malhechor (*nequam*). Por esta razón, el ascetismo, aun cuando devuelva su valor natural a las cosas y haga justicia a los prestigios de la opinión, no es suficiente, de ninguna manera, para alcanzar el soberano Bien: los *principia naturae* permiten *ser*, pero no permiten *ser sabio*. Para pasar de un plano a otro, se necesita una verdadera trasmutación de los valores: el propio Séneca nos enseña que el paso del estado de *proficiens* (el estadio que consiste en descubrir la «naturaleza» en los hechos) al de *sapiens* se produce por una especie de trasfiguración,[440] con el descubrimiento no ya de valores de hecho, y de pura y simple existencia, sino de valores relativos a lo *honestum*.

Esta distinción entre los dos ámbitos es difícil de captar. Sigue siendo oscura tanto tiempo como se permanezca más acá del límite que separa las dos provincias de la vida espiritual. Solo se vuelve

437. Lo que Séneca llama, como hemos visto (pág. 347 y n. 381), los *apta naturae*.

438. *Ad Helv.* 10, 11 y, sobre todo, 11, 1: *nihil homini natura quod necessarium faciebat fecit operosum*.

439. Por ejemplo, *Ad Luc.* 4, 10, donde se cita una frase de Epicuro: *magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas. Lex autem illa naturae scis quos nobis terminos statuat? Non esurire, non sitire, non algere*. *Véase ibid.* 16, 8-9. *Véase* pág. 20 y n. 30.

440. Introducción, pág. 26, n. 45, y págs. 224 y ss. *Véase Ad Luc.* 94, 48, y, n. 442.

verdaderamente clara una vez que se traspasa ese límite. Esta dificultad no es específica de Séneca: es inherente a la experiencia interior del estoicismo, en la medida en que no se considere un puro edificio dialéctico, una matemática del mundo. Catón encuentra la misma dificultad en la exposición que atribuye a Cicerón. El acto perfecto, el κατόρθωμα, en contraposición con los *officia media*, se describe con la ayuda de una comparación entre la actividad del sabio y la del actor: el sabio y el actor (*artifex*) se parecen en que los dos ejercen una actividad «gratuita», que tiene su fin únicamente en sí misma y no se propone actuar sobre las cosas. La acción del sabio se inscribe, naturalmente, en estas, pero lo que le confiere su valor no es el resultado material que produzca en ellas: el piloto, si consigue conducir su nave a buen puerto, habrá actuado bien, y habrá actuado mal en caso contrario, y esto es objetivamente evidente; el bailarín, en cambio, no dejará en el mundo de las cosas ninguna huella de su éxito o de su fracaso: es su danza misma, en su forma, la que posee valor. Y lo mismo sucede con el sabio: por sí mismo, el resultado de su acto, comprobable exteriormente, pertenece al orden de los indiferentes, como todo lo que es material.[441] Mientras que la belleza tanto de la danza como de la acción sabia solo pueden ser captadas por el espíritu.

Séneca acepta totalmente esta concepción, que parece haber estado ya presente en Aristón, si se atribuyen a este último las tesis expuestas y discutidas en la *Epístola 94*:[442] se limita a observar que esta trasfiguración del alma solo se alcanza lenta y tardíamente.[443] No niega que sea el fin de la vida filosófica: el alma que ha alcanzado

441. Cicerón, *De fin.* III, 24 y ss. *Véase* pág. 348, n. 387.

442. *Ad Luc.* 94, 48: *philosophia, inquit, dividitur in haec, scientiam et habitum animi; nam qui dicit et facienda ac vitanda percepit nondum sapiens est nisi in ea quae didicit animus Eius transfiguratus est*. Séneca se distingue de Aristón, como hemos visto, porque mantiene la utilidad de los *praecepta*. *Véase* pág. 353, n. 410.

443. *Ibid.*, párr. 50: *deinde istud quo dicis iam perfecti viri est ac summam consecuti felicitas humanae. Ad haec autem tarde pervenitur…*

este punto solo puede actuar «rectamente».[444] Pero este estado dista mucho del instinto de la *conciliatio sui* que aparece con el nacimiento de la vida. Entre ambos extremos, ¿cómo podemos descubrir el buen camino?

El juicio y la razón

Pero, en primer lugar, ¿en qué consiste la «sabiduría», que es el objetivo de la investigación filosófica? Séneca le da diferentes nombres. Unas veces habla de *perfecta ratio*,[445] otras de *mens composita*[446] o de *mens optima*.[447] Cualquiera que sea el término empleado (solo el primero pertenece al lenguaje técnico del estoicismo, mientras que los otros dos intentan describir su objeto), se trata de lo que los estoicos antiguos llaman διάθεσις,[448] un *habitus animi*,[449] y de este *habitus animi* depende todo el mecanismo de la acción «recta», que es también, al ser solo diferente el punto de partida, el mecanismo de toda acción humana: «La acción no será recta si no fuere recta la voluntad —escribe Séneca— porque de la voluntad procede la acción. A su vez la voluntad no será recta si no fuere recta la disposición del alma, porque de esta procede, en efecto, la voluntad. Mas la disposición del alma no será la óptima si no ha conocido las leyes de la vida entera y apreciado qué es lo que debe juzgar de cada cosa, si no las vincula todas con la verdad».[450]

Esta descripción de la acción recta está en conformidad con la

444. *Ibid.*: (*sapientia*) *quae iam in eo perduxit animum ut moveri nequeat nisi in rectum*.

445. *Ad Luc.* 76, 9; 49, 11, etc.

446. *Ibid.* 94, 60: *compositae mentis habitum*.

447. *De vita beata* 9, 3.

448. *Véase* pág. 25, n. 43; y págs. 227 y ss.

449. Por ejemplo, *Ad Luc.* 95, 57. *Véase* la nota siguiente.

450. *Ibid.*: *actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio... Rursus voluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est volun-*

psicología clásica de los estoicos, a la que Séneca se refiere con frecuencia, como hemos recordado.[451] El momento fundamental de toda acción reside en el juicio que la aprueba, que prohíbe o permite el desarrollo del *impetus* reflejo, provocado por la representación, tanto procedente del exterior como del interior. Esta era ya la doctrina del *De ira*, donde Séneca sostiene que el primer motor de la ira es la percepción de una *iniuria*, pero niega que una percepción semejante desencadene un *impetus*, un reflejo incontenible, como pueden serlo el vértigo, una emoción provocada por malas noticias o por un espectáculo horrible. Tales reflejos pertenecen a la categoría de los *impetus*, pero no son controlables por la voluntad, ni por tanto por la razón. La primera reacción provocada por la *iniuria* es de este tipo,[452] pero no se trata todavía de la ira: esta solo aparece cuando no solo hay emoción, sino también deseo consciente de hacer daño, de devolver el mal que se cree haber padecido. El juicio interviene precisamente en la ratificación de la *opinio*, la impresión, todavía irracional, que tiende a desencadenar la acción. El sabio, sensible al ultraje como cualquier otro ser humano (esta sensibilidad es evidentemente una manifestación y una consecuencia de la *conciliatio sui*), evaluará inmediatamente su valor exacto: sabrá que esta *iniuria* es, en realidad, un perjuicio imaginario, que no puede afectar a su verdadero ser. Y eso bastará para contener la ira, y para excluir cualquier pensamiento de venganza.

Este análisis, válido para la ira, está implícitamente presente en el *De constantia sapientis*, donde toda la demostración evidentemente se propone el objetivo de iluminar el juicio de Sereno: si se consigue persuadirlo de que cualquier *iniuria* y cualquier *contumelia* son ilu-

---

tas. Habitus porro animi non erit in optimo nisi totius vitae leges perceperit et quid de quoque iudicandum sit exegerit, nisi res ad usum redegerit.

451. *Véanse* págs. 358 y ss.

452. *De ira*, II, 2, 2: *ex his quae condicione quadam humanae sortis eveniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae movet.*

siones, que no incumben a su realidad personal profunda, el sentimiento de pesar (*aegritudo*), que acompaña habitualmente la percepción de tales ofensas y de tales presuntos daños, no podrá ya instalarse en su alma. Porque ya no es solo la acción «refleja» la que, como en el caso de la ira, deberá ser aceptada y luego aprobada por el juicio y por la voluntad, sino también la emoción, que exige, para instalarse, el consenso del sujeto y su casi complicidad:

> Nada de esto que sacude casualmente el espíritu debe llamarse sentimiento (*adfectus*); esto, por así decir, el espíritu lo sufre más que lo causa. Luego el sentimiento no es emocionarse ante las impresiones que nos ofrecen los hechos, sino entregarse a ellas y prolongar esta emoción casual.[453]

Después del primer choque comienza lo que se podría llamar el diálogo del cuerpo y el alma. El cuerpo percibe, y padece; el alma padece, primero, pero devuelve, rechaza, acepta, en función de una libre determinación. Todo depende de su juicio. A través de este, se realiza o bien la autonomía del alma o bien su sumisión a las cosas exteriores: si, en el segundo caso, está próximo al *anima* bruta de las plantas y los animales, únicamente en el primero supera los humildes valores de la *conciliatio sui* y alcanza su plenitud humana. El juicio será como la clave de bóveda de toda la vida moral.

El juicio puede estar viciado por varias causas. A veces porque el alma no posee los conocimientos necesarios —la *scientia*— para formular un juicio válido, y entonces, el alma se ve sometida a la *opinio*, a la conjetura: esa era ya la concepción defendida por Zenón.[454] Séneca piensa y repite a menudo que la primera condición de un juicio

453. *Ibid.* II, 3, 1: *nihil ex his quae animum fortuito impellunt adfectus vocari debet; ista, uti ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo adfectus non est ad oblatas rerum species moveri sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi.*

454. Cicerón, *Acad. Post.* I, 41: *ex qua* (sc. *inscientia*) *existeret etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis. Véase,* también, Cicerón, *Tusc.* IV, 14-15.

recto es el conocimiento de la realidad (*scientia rerum*):[455] aunque las cosas, la realidad en su totalidad, pertenecen a la categoría de los indiferentes, es a partir de este dato que toda la vida mental y espiritual eleva su vuelo. En la muerte, o en la nada, no hay filosofía ni sabiduría. Un conocimiento exacto de las cosas es, pues, la condición primaria de toda actividad mental, su punto de apoyo. Este conocimiento implica, naturalmente, una reevaluación de todos y cada uno de los elementos de la realidad, y es así como hallamos la primera etapa del camino hacia la vida filosófica: confirma los valores descubiertos, pero supera con mucho, con toda la diferencia que puede existir entre una «opinión verdadera» y un «conocimiento», la primera aprehensión de tales valores.

Otra causa por la que la ignorancia pura y simple es capaz de viciar el juicio son los «defectos» (ἀῤῥωστήματα) y las «enfermedades» (νοσήματα) del ser interior. Los primeros son debilidades del alma; las segundas, opiniones experimentadas con intensidad y que conciernen a un falso valor.[456] Tal es la doctrina de Crisipo, que Séneca admite, en su conjunto. Distingue, de un modo quizá un poco más preciso, las «emociones» que se hacen habituales, que surgen bruscamente en el alma y, con su repetición, se vuelven enfermedades, y estas, que son perversiones inveteradas, endurecidas, como el amor por el dinero o la ambición.[457] Sean cuales fueren los matices que existan entre la enseñanza de Crisipo y la doctrina de Séneca sobre este punto, ambos conciben del mismo modo el mecanismo del error. Para ambos, este resulta de la complacencia del alma en un pormenor afectivo, en un reflejo que concierne al cuerpo. Cuanto más habitual se vuelve esta complacencia, más difícil es de vencer.

Por consiguiente, dos series de causas pervierten el juicio: las ignorancias, cualquiera que sea su origen, y, por otra parte, el hábito de complacerse en lo irracional. Dos causas que habrá que impedir,

455. Por ejemplo, *Ad Luc.* 31, 6.
456. Dióg. L. VII, 115; Cicerón, *Tusc.* IV, 23.
457. *Ad Luc.* 75, 11-12.

tanto como sea posible, que ejerzan su acción nefasta. El camino hacia la sabiduría será pues doble: por una parte, el progreso hacia el conocimiento, y, por otra, el aprendizaje del dominio de uno mismo. Al término del recorrido, el *proficiens* deberá adquirir la seguridad y la independencia del juicio, que son las condiciones indispensables de la vida filosófica y de la vida feliz. Séneca lo afirma en el *De vita beata*, cuando define la vida feliz como la que se ha establecido duraderamente, sin posibilidad de cambio, sobre un juicio recto y seguro:[458] esta estabilidad del juicio (*constantia*), a la vez frente al error y frente a la tentación, protege al alma contra los ataques de la emoción y preserva su equilibrio, cualesquiera que sean las amenazas de la Fortuna.

La sabiduría consistirá, pues, en la facultad de hacer que intervenga en todo momento, en el pensamiento y en la acción, y de modo inmediato, la «razón», es decir, el juicio recto.[459] Esta intervención se producirá espontáneamente: no tendrá necesidad de ser precedida por una decisión ni por un razonamiento justificativo. La diferencia que separa una conciencia encaminada por el camino de la sabiduría y la conciencia del sabio reside precisamente en el hecho de que este no necesita reflexionar, calcular, rendirse cuentas a sí mismo por la conducta proyectada, antes de adoptarla o de rechazarla. Desde el primer momento, su acción es perfecta, *a susceptione prima* —como decía Catón en el *De finibus*—, tal como la danza del buen actor es perfecta, sin cálculo ni vacilación.

Una actitud semejante, que eleva al sabio por encima de todas las debilidades humanas, y lo libera de las imposiciones de la emoción y, con mayor razón, de la tiranía de las pasiones, no podría alcanzarse de golpe, desde el comienzo de la iniciación filosófica. De-

458. *De vita beata*, 5, 3: *beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis. Véase, ibid.* 5, 2; 9, 3.

459. Esto, desde el *De ira* I, 17, 2, a propósito de las «armas» de la virtud: *nil aliis instrumentis opus est, satis nos instruxit ratione natura. Non ad providendum tantum sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio.*

berá ser el término y la recompensa de una larga búsqueda. A veces, el alma no será nunca capaz de conseguirlo. No todo *proficiens* puede esperar volverse un sabio, porque los sabios perfectos son muy raros, como lo son todos los seres que superan la medida de la humanidad media.[460] Para Séneca, al igual que para los propios filósofos del Pórtico Antiguo, el verdadero sabio no aparece, en el mejor de los casos, más que una vez cada quinientos años.[461] Aunque, como veremos, este tipo ideal es capaz de desempeñar, en la vida íntima de cada uno, un papel benéfico considerable.

El sistema de las cosas

Puesto que la vida feliz se basa, en último análisis, en la rectitud del juicio y en el conocimiento de la verdad, es necesario que el aspirante a la sabiduría sea iniciado, tan pronto como sea posible —es decir, a partir del momento en que haya comprendido el valor de las cosas con relación a su propia *natura*—, en el sistema del mundo. Pero no hay que pensar que esta iniciación haya de adoptar la forma de una ciencia libresca y técnica, como la geometría o la astronomía. Séneca aborda el problema de la importancia que conviene asignar a las *«artes liberales»* en la filosofía, y, en este punto, se opone a la tendencia de algunos estoicos, en particular de Posidonio, que incorporaban tales conocimientos al campo de la filosofía. Donde se expresa esta crítica de forma más clara es en la *Epístola 88*:[462] la filosofía puede encontrar ayuda en esos conocimientos «técnicos», pero del mismo modo como el cuerpo necesita alimento vivir: ese alimento no se confunde con la vida misma.

Se plantea aquí un problema difícil. El mismo Séneca que recha-

460. *De constantia sapientis*, 7, 1.

461. *Ad Luc.* 42, 1. *De tranq. an.* 7, 4. *Véanse* págs. 392 y ss.

462. *Ad Luc.* 88, 24 y ss. *Véase* A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief über Wesen und Unwert der freien Künste*, Heidelberg, 1966.

zaba integrar el conocimiento teórico puro en el campo de la filosofía, hacia la misma época escribía las *Cuestiones naturales*. Y en esos mismos años también, Séneca cita con aprobación las palabras de su amigo Demetrio el Cínico, según el cual, aun cuando se ignore la causa de las mareas, el movimiento de los astros, las leyes de la perspectiva o las de la reproducción en los mamíferos, o de la astrología, no se perderá gran cosa, a fin de cuentas, por ignorar «lo que no le ha sido dado al hombre saber, y lo que no le serviría de nada si lo supiera».[463] Frecuentemente, se ha sostenido que Séneca se contradice, y el comentador más reciente de la *Epístola 88* admite que, de hecho, el filósofo adopta dos actitudes realmente contradictorias que «solo pueden explicarse por la personalidad del propio Séneca...».[464] Y se nos dice que él, el hombre más rico de su tiempo, predicó la pobreza y alabó el *otium* sin dejar de llevar una vida activa. Ya hemos señalado hasta qué punto esta imagen de Séneca es inexacta y superficial. Y si eso sucede en lo que respecta a la riqueza y el *otium*, ¿qué sucederá con el conocimiento teórico y la ciencia del universo?

Esta pretendida contradicción no le pasó desapercibida al propio Séneca, que escribe, en esta misma *Epístola 88*: «Algún servicio nos proporciona la geometría; es necesaria para la filosofía, lo mismo que para ella lo es el artesano, pero ni esa forma parte de la geometría, como tampoco esta de la filosofía»,[465] y añade, poco después: «el sabio indaga y conoce las causas de los fenómenos naturales cuyo número y medida trata de calcular el geómetra».[466] Lo que equivale a decir que el sabio —y, por consiguiente, el propio Séneca en su camino hacia la sabiduría— se preocupa por comprender el funcionamiento del universo, y se desentiende de algunos aspec-

463. *De ben.* VII, 1, 4 y ss.

464. *Véase* A. Stückelberger, *op. cit.*, pág. 79.

465. *Ad Luc.* 88, 25: *aliquod nobis praestat geometria ministerium: sic philosophiae necessaria est quomodo ipsi fabri, sed nec hic geometriae pars est nec illa philosophiae.*

466. *Ibid.* párr. 26: *sapiens enim causas naturalium et quaerit et novit, quorum numeros mensurasque geometres persequitur et supputat.*

tos del conocimiento del mundo. Quiere saber si el sol es grande o pequeño, pero deja al técnico de la geometría astral el cuidado de calcular sus dimensiones.[467] Esta observación aclara, quizá, todo nuestro problema.

Así como la riqueza, o la salud, o el dolor, o el placer, son indiferentes, porque es posible hacer de ellas un uso bueno o malo, del mismo modo la cultura no posee un valor en sí misma, no pertenece a lo *honestum*. Pero no es tampoco condenable, salvo cuando amenaza con sofocar la vida interior, ya sea exigiendo demasiado tiempo,[468] ya sea desviando nuestra atención hacia objetos que no valen la pena, y que ni son de ninguna utilidad para la vida espiritual ni lo son siquiera para la vida material, como esas listas de inventores (*quae primus quisque... fecisset*), tan complacientemente compiladas por el conferenciante mencionado en el tratado *Sobre la brevedad de la vida*.[469] La vana curiosidad entra en la categoría de los falsos valores, que dependen de la opinión,[470] y contra ella debe poner en guardia Séneca a Lucilio desde el comienzo de las *Epístolas morales*.[471] Y sin embargo, ¡Séneca compuso, durante esos mismos meses, las *Cuestiones naturales* para ese mismo Lucilio! ¿Lo habría hecho si no hubiese pensado, como confirma la *Epístola 90*, que existe un «buen uso» del conocimiento, como existe un «buen uso» de la riqueza? La contradicción no está en Séneca, sino en la cosa misma. Lucilio no leerá al azar cualquier tratado de filosofía, sino que los irá leyendo en el orden más adecuado al estado de su alma, y no se le aconsejarán los mismos al comienzo y al final de su camino.

El sabio pues, dice Séneca, investigará las *causas* y desdeñará el

467. *Ibid.* párr. 27. Es sabido que el problema de la magnitud del sol es tradicional en la discusión filosófica. Séneca se acerca aquí a la tesis epicúrea, en la medida en que acepta la idea de que el hombre no tiene ninguna necesidad de conocer la verdadera dimensión del astro.

468. *Véase* A. Stückelberger, *op. cit.*, págs. 72 y ss.

469. *De brev. vitae* 13, 3.

470. *De tranq. an.* 9, 4.

471. *Ad Luc.* 5, 1 y ss.

aspecto cuantitativo de los fenómenos. Esta actitud puede sorprendernos, después de un siglo y medio de ciencia «positiva» (y aun más), que nos ha acostumbrado a considerar como perfectamente cognoscible, y objeto de ciencia, únicamente lo que es medible. Pero esa es una actitud característica de todas las corrientes del pensamiento antiguo, que no aceptan el planteamiento platónico de los problemas. Lo medible, reconocido inmediatamente como tal, no constituye más que una pequeña parte de lo real. La intuición platónica, que postula en la cualidad una estructura medible, va en contra de las apariencias, a pesar de algunas analogías que se pudieron establecer con la música. El epicureísmo, resuelto a ir más allá de la cualidad, no recurrió al aparato matemático, sino que construyó un sistema de evaluación exclusivamente físico, basado en la extensión y en lo «tocable», que no tiene ninguna necesidad de la medida. El átomo es «muy pequeño», y los diferentes umbrales que lo vuelven perceptible, y luego lo implican en el devenir de las cosas, no dependen de la medida: se trata más bien de un «orden de magnitud» que escapa a toda precisión numérica. El estoicismo, al adoptar el sistema de los cuatro elementos, que son estados continuos de la materia, se eximía también de la medición: no se mide una «tensión», como la del fuego. Es un estado, una cualidad, y de ninguna manera una cantidad.

En estas condiciones, la ciencia natural se puede dividir en dos partes: por un lado, lo que concierne a la extensión o al número, y cae bajo la jurisdicción de la «geometría»; por otro, lo que pertenece al ámbito de la cualidad, y que es lo único que se considera inteligible, a diferencia de nuestros prejuicios actuales. La conciencia humana tiene un conocimiento directo de lo caliente, lo frío, lo húmedo, lo resistente y lo fluido, y es lo único que necesita para comprender el universo que, en opinión de los estoicos, no es más que un compuesto de cualidades. El juego de las causas dependerá de la cualidad, y no del cálculo. En sí misma, la materia es inerte: necesita ser estimulada para adquirir forma y vida; recibe así del exterior las cualidades que, al combinarse, determinan la eclosión del cosmos. El mecanis-

mo de esta eclosión no es en sí mismo interesante: es la acción de Dios sobre la materia.[472] Lo que nos importa es discernir la presencia de Dios, establecer la diferencia entre la materia, «cuerpo del mundo» y, como tal, en sí mismo inerte, y la causa eficiente, que es Dios, el alma del mundo.[473] Finalmente, se trata de descubrir, mediante la contemplación del mundo, los verdaderos valores, que son los del espíritu, en general: de Dios para el universo, y del alma para el ser humano. Lo importante no es saber cómo actúa Dios, sino de estar firmemente persuadido de que actúa. Para adquirir esta convicción, no basta con repetir las palabras de un maestro o de un libro: es necesario conciliarse con la experiencia de la acción divina, descubrir la existencia de causas y, a partir de ellas, remontarse hasta la causa única, que es Dios y el valor supremo. Desde luego, en sí mismos, estos descubrimientos no bastan para asegurar la conquista de la sabiduría, y no tienen ninguna influencia directa sobre el comportamiento ni sobre la disposición de nuestra alma, sino que crean condiciones favorables para el reconocimiento de los verdaderos valores: «Todas estas investigaciones —escribe Séneca a Lucilio— si no se fraccionan ni diluyen en tanta sutileza inútil, aligeran y elevan el alma que, oprimida con pesada carga, desea liberarse de ella y regresar a aquel estado que fue el suyo. Porque este cuerpo es peso y castigo del alma; cuando aquel la oprime, ella está abrumada, encadenada, a no ser que intervenga la filosofía y le exhorte a tomar aliento mediante la contemplación de la naturaleza, impulsándola desde lo terreno hacia lo divino».[474] Es cierto que tales fórmulas son un eco del platonismo, pero no es necesario pensar que Séneca las tome directamente de este: desde sus orígenes, el estoicismo había puesto el acento sobre el carácter divino del conocimiento y sobre el origen divino del alma, «soplo ígneo» que mueve el cuerpo. Saber significa

472. *Ad Luc.* 65, 11 y ss.

473. *Ibid.* párr. 19; 24: *quem in hoc mundo locum deus obtinuit, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est.*

474. *Ad Luc.* 65, 16.

ejercer la razón, encontrar a Dios en uno mismo. Es necesario, sin embargo, que este recorrido del saber no se desvíe de su verdadero objeto.

Tal es el sentido de la dedicatoria a Lucilio, que figura en la cabecera de las *Cuestiones naturales*: el estudio de la naturaleza se define como el estudio de los dioses, es decir, de lo divino. Y se opone al estudio de lo humano, que es, en toda su plenitud, la *philosophia moralis*:[475] esta nos enseña lo que debemos hacer en este bajo mundo, y el otro nos eleva por encima de la zona de oscuridad en que estamos reclusos, y nos muestra «lo que sucede en el cielo».[476] Esta contemplación del universo es exaltante. Para expresar su amplitud, Séneca retoma palabras y expresiones que ya había usado en la *Consolación a Marcia*, muchos años antes,[477] y que muestran claras reminiscencias del *Sueño de Escipión*.[478] En este aspecto, el conocimiento, que otorga a las cosas terrestres su verdadero valor, y muestra su carácter pasajero y su fundamental debilidad, confirmará al alma del *proficiens* en su desapego de los «valores de opinión». Pero hará aún más, y contribuirá a esa trasfiguración que conducirá al alma a las orillas de la sabiduría: «Ver estos objetos, aprender estas cosas y meditar estas ideas, ¿acaso no es lanzarse, de un salto, fuera de su condición mortal e integrarse en la categoría superior?».[479] Una vez comprendido el funcionamiento del mundo —nosotros diríamos su «dinámica»—, el funcionamiento del pensamiento personal se vuelve más claro, más transparente. Y un pensamiento que ya no tiene sombras en él alcanza la perfección: es una «virtud» y depende de la virtud suprema, que es precisamente, para el hombre, la excelencia de la razón. Al mismo tiempo, es

475. *Ad Luc.* 89, 15; 102, 4, y, sobre todo, 121, 1 y ss.

476. *Qu. Nat.* V, pr. 2: *altera docet quid in terris agendum sit, altera quid agatur in caelo.*

477. *Ad Marc.* 18, 1 y ss.

478. *Qu. Nat.* V, pr. 8 y ss.

479. *Ibid.* 17: *haec inspicere, haec discere, his incubare, nonne transilire est mortalitatem suam et in meliorem transcribi sortem?*

un *habitus animi*, esa διάθεσις que, como hemos recordado, era para Séneca, como para todo el estoicismo, la esencia y la fuente de toda vida feliz.[480]

¿En qué consiste pues, según Séneca, la dinámica del mundo que se propone describir para Lucilio? Fundamentalmente, en el análisis de las diferentes formas de «*naturae*», descritas menos en su ser propio que consideradas en su significación energética. El plan general de la obra, tal como parece posible reconstruirlo, una vez reparado el desorden introducido en la tradición manuscrita,[481] estudia sucesivamente cada uno de los cuatro «reinos» de la materia: el fuego, en los dos primeros libros, los distintos tipos de agua, en el tercero y el cuarto, el aire, en el quinto, dedicado a los vientos, y la tierra, en el sexto (*De terrae motu*). El séptimo libro, que trata de los cometas, remite a Lucilio a la contemplación de las cosas celestes y cierra, de algún modo, el círculo del universo, ofreciendo al alma el espectáculo del orden supremo.

Tanto para Séneca como para el estoicismo antiguo, los elementos no son los datos primarios del mundo, sino que son también creados: «nacen» a partir de la materia, que es inerte por sí misma, y espera que se ejerza sobre ella la acción divina.[482] Además, los elementos no son substancias únicas: hay varios tipos de fuego, como hay varios tipos de viento y también de agua. Y los objetos reales están formados por mezclas de estas diferentes substancias.

La creación del mundo comienza pues con la creación de los elementos. Según Crisipo, el elemento primitivo «por excelencia» (κατ'

480. *Véanse* págs. 365 y ss.

481. *Véase* P. Oltramare, ed. de las *Qu. Nat.*, París, 1929, Introducción. *Véase* pág. 297.

482. *Ad Luc.* 89, 16: *naturalis pars philosophiae in duo scinditur, corporalia et incorporalia; utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus. Corporum locus in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur gignuntur autem elementa. Ipse de elementis locus, ut quidam putant, simplex est, ut quidam, in materiam et causam omnia moventem et elementa dividitur. Véase Qu. Nat.* III, 10, 1. Sobre la materia inerte, *véase Ad Luc.* 65, 2.

ἐξοχήν) era el fuego,[483] que, por condensación, producía los otros elementos, en todas sus formas. Este fuego es idéntico a la causa universal, es decir, a Dios. Circula por el universo y se «nutre» de las exhalaciones de la tierra,[484] de manera que todo el sistema de las cosas está recorrido, en todo instante, por un verdadero flujo de energía, un intercambio continuo y material, entre las cosas del cielo y las de la tierra. Esta corriente energética implica una «tensión» entre los diferentes elementos, que forman una cadena ininterrumpida, precisamente para permitir esta continuidad del transporte.[485] La «tensión» (*intentio*) no es otra que el τόνος, concepto que se remonta a los antiguos estoicos y sobre el que parece haber meditado en especial Cleantes.[486] Realiza la unidad del mundo y se manifiesta fundamentalmente en el aire, que es el gran «vínculo» del universo.[487] Parece tener su origen en el elemento ígneo,[488] pero quien lo transmite es el elemento aéreo.

Esta tensión del aire explica todo el movimiento del mundo, desde el crecimiento de las plantas hasta el ascenso del agua en las fuentes, desde los terremotos hasta las mareas. Ya hemos dicho que Séneca, para explicar estas últimas, había renunciado finalmente a la teoría de Posidonio, que inicialmente parece haberlo seducido:[489] a la atracción de la luna, prefiere la «tensión» del aire, probablemente porque esta explicación se integra mejor en el conjunto de su visión del mundo, en la que los diferentes fenómenos son seres que poseen unidad, estando dotados de energía propia.[490] Desembocamos así en una concepción de las cosas, que nos parece, a decir verdad, bastante

483. Estobeo, *Eclog.* I, pág. 129, 1 W (= *SVF* II, nº 413).
484. *Qu. Nat.* II, 5, 1-2.
485. *Ibid.* II, 6, 2 y ss.
486. *Véase SVF* I, n. 513; 514 y ss.
487. *Qu. Nat.* II, 4, 1 y ss.
488. SVF I, n. 563 = *Plut. Contrad. de los est.* VII, pág. 1034 d: πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί.
489. *Véase* pág. 295.
490. *Qu. Nat.* III, 14, 3: *mare unum est, ab initio scilicet ita constitutum: habet*

extraña, pero que posee una coherencia muy grande: el universo entero es una suma de «organismos estructurados, que tienen cuerpo y alma, es decir, una substancia por sí misma inerte y, al mismo tiempo, un principio motor, igualmente material, pero dotado de «tensión». El ser humano, compuesto también de materia inerte y de materia animada, es un ejemplo de esta ley universal. Las cosas están vivas: el agua que mana de la tierra que se perfora obedece a las mismas leyes que la sangre que brota de las arterias y de las venas. En el detalle, incluso, aparecen fenómenos que revelan las analogías profundas entre los seres humanos y los objetos naturales. Por eso, dice Séneca, los buscadores de agua conocen la existencia de verdaderos sudores transpirados por la tierra.[490]

Una concepción semejante, que no es solo metafórica, debe extenderse a todo lo que existe: por ejemplo, a las cosas del alma. Puesto que no hay en el mundo realidad que no sea material, piensa Séneca (siguiendo la estela de sus maestros, los antiguos estoicos), es necesario que todo lo que sea capaz de ejercer una acción sobre las cosas sea también material. Pero los primeros estoicos habían extraído de este postulado, que Séneca admite, conclusiones que a él le parecen abusivas. Habían pensado que las virtudes eran seres animados (*animalia*) distintos, que habitaban en el alma y actuaban sobre ella y, por medio de ella, sobre el cuerpo.[491] En una de las últimas *Epístolas*, Séneca refuta esta concepción, no porque atribuya una realidad material a las cosas del alma, sino porque es contradictoria en sí misma y arrastra consecuencias absurdas (si se aceptase, cada idea, porque determina o puede determinar una acción del cuerpo, debería ser también un *animal*). Para Séneca, el alma es ciertamente un ser animado, origen de nuestras acciones, y dotado, por tanto, de una existencia material, pero la virtud no podría ser otra cosa que

---

suas venas, quibus impletur atque aestuat. Quomodo maris, sic et huius aquae motoris vasta in occulto vis est.

491. *Ibid.* III, 15, 7.

492. *Véase*, por ej., *Ad Luc.* 113.

una disposición del alma, y no un «*animal*» particular, distinto.[493] La virtud, considerada como concepto, es solamente un λεκτὸν, una palabra, aun cuando, en su realidad activa, mueva a nuestro cuerpo. Si es así, se entiende bien que pueda traducirse en los hechos la equivalencia postulada por los antiguos estoicos, y admitida, con más o menos convicción, por sus sucesores, entre el Bien moral y la Belleza. Toda virtud es belleza, porque es una armonía materialmente introducida en ese ser complejo que es el hombre: el orden, la belleza, la armonía y la igualdad aplicados a la vida humana caracterizan la virtud,[494] pero, en el origen, es el alma misma la que ha adquirido esos caracteres. Séneca retorna frecuentemente sobre esta belleza del alma, y sus palabras son algo más que metáforas. Cuando nos dice que el alma del sabio, en su perfección, es «bellísima, con perfecta armonía de gracia y de vigor»,[495] piensa realmente en la perfección de un ser material, que existe en nosotros y posee vida propia. Tal concepción está en total conformidad con la ortodoxia del Pórtico que, desde el origen, insiste en la estrecha analogía existente entre el alma y el cuerpo: la primera posee, al igual que el segundo, su propia energía, su «*tonos*»; tiene sus enfermedades y sus fealdades que consisten en una falta de armonía, provisional o duradera, entre sus partes.[496]

En estas condiciones, el mundo, como decíamos, está lleno de almas, de seres animados, unos visibles y otros invisibles, pero todos igualmente materiales, unos de dimensiones restringidas, a veces minúsculas, otros inmensos, como el Océano o la Tierra, que es un ser distinto y único. El ser (*animal*) más vasto es el universo mismo, que contiene a todos los demás. No es en absoluto sorprendente, por consiguiente, que este universo esté habitado por «demonios»,[497] en-

493. *Ibid.* párr. 25, y la *Epístola* 117.

494. *Ibid.* 66, 6 y ss.

495. *Ad Luc.* 120, 11.

496. Por ejemplo, Galeno, *De Hipp. et Plat.* decr. V, 2 (158) = *SVF* III, n. 471 (doctrina atribuida a Crisipo).

497. Fr. 32-33 (Haase); Agustín, *Ciudad de Dios* VI, 10.

tre los que Séneca a veces coloca (pero no sin alguna reserva, porque se trata de un punto discutido y que, en el fondo, pertenece al orden de los indiferentes) las almas de los muertos.[498] Todos esos seres son *naturae*, individuos particulares, y, por tanto, son todos diferentes los unos de los otros:[499] tanto para Séneca como para Zenón, los arquetipos, las Ideas, no pueden tener existencia material, por la sola razón de que son idénticos. Solo pueden ser totalmente idénticos los λεκτά, porque no están encarnados.

Aunque nunca se haya tomado —al menos en las obras conservadas— el trabajo de exponer en toda su amplitud la doctrina estoica de las causas particulares,[500] Séneca admite evidentemente la concepción fundamentalmente física que los estoicos propusieron de la causación y de la cualidad. Esencia y cualidad son para él «corporales». Esto es evidente, por ejemplo, a partir de los silogismos que forman toda una parte de la demostración contenida en el *De constantia sapientis*:[501] el sabio no puede ser afectado por la injusticia porque, siendo su ser completamente bueno, no hay lugar para el mal. La incompatibilidad entre el Bien y el Mal, para nosotros de orden lógico, es para Séneca, como para sus maestros, de orden físico. E. Bréhier ha señalado, hace tiempo, las razones que habían impulsado a Crisipo a elaborar esta doctrina, y las dificultades lógicas que había levantado.[502] Nosotros conocemos demasiado mal esta doctrina para esperar comprenderla totalmente, pero es evidente que Séneca se refirió a ella varias veces, y no se puede pensar que, cuando le vemos utilizarla, se trata simplemente de préstamos a fuentes que le habrían servido de intermediarios.

Además de los argumentos presentados en el *De constantia sapientis*, vemos que Séneca utiliza para una demostración relativa a la

498. *Ad Luc.* 90, 28. *Véase* págs. 219 y ss.
499. *Ad Luc.* 113, 15 y ss.; *véase* E. Bréhier, *Chrysippe*, pág. 112.
500. La *Epístola* 65 concierne únicamente a las causas generales del universo.
501. *Véase* nuestro *Comentario* a este diálogo, pág. 50.
502. *Chrysippe*, págs. 109 y ss.

gratitud esta misma concepción de la cualidad: el *malus*, el hombre malo, posee una *proprietas* (ποιότης) que excluye en él la presencia de cualquier cosa que dependa del Bien:[503] la introducción en una esencia dada de una cualidad contraria a esa provoca su destrucción. Los seres particulares, cada uno de los cuales posee sus cualidades propias, forman una especie de mezcolanza material,[504] que en cada caso es única. Algunas mezclas son posibles, y otras no lo son. Nos enfrentamos aquí a lo que podremos llamar una «biología» de los *naturae*: la naturaleza estoica excluye los monstruos, las síntesis de elementos incompatibles.

Lucilio, que por su cuenta prosigue las lecturas de los estoicos, se ha encontrado esta doctrina e interroga a su amigo. Una primera vez, le pregunta si, verdaderamente, el Bien es corporal,[505] y Séneca responde de la manera más afirmativa, retomando argumentos tradicionales desde Crisipo.[506] Algunas epístolas más adelante, Lucilio prosigue su indagación y pregunta si el sabio puede ser útil al sabio, es decir, si el ser de un sabio puede ejercer una acción cualquiera sobre el de otro sabio y, más particularmente, añadir algo a su perfección.[507] Lucilio es visiblemente víctima de las dificultades de la física de Crisipo, y espera que su amigo las resuelva. Séneca, al responderle, no intenta refutar la tesis misma, sino que plantea el problema en otro terreno, el de la experiencia espiritual, para hacer ver a Lucilio que, cuando se trata del alma, y de *naturae* tan complejos como el espíritu humano, no hay que limitarse únicamente a razonamientos simplistas. La alquimia de las cualidades y las modalida-

503. *De ben.* V, 12, 5: *unum est apud nos bonum, honestum. Id pervenire ad malum non potest; desinet enim malus esse, si ad illum virtus intraverit; quam diu autem malus est, nemo illi dare beneficium potest, quia mala bonaque dissentiunt nec in unum eunt.*

504. *Ad Luc.* 31, 5: *facies autem, si intellexeris bona esse quipus admixta virtus est, turpia quibus malitia coniuncta est.*

505. *Ad Luc.* 106, 4: *bonum an corpus sit?*

506. Por ejemplo, Dióg. L. VII, 55.

507. *Ad Luc.* 109.

des de la causación admiten soluciones más sutiles de lo que piensa Lucilio.[508]

Cuatro epístolas después, Lucilio, que evidentemente prosigue su lectura, aborda el punto más difícil del problema: si las cualidades morales, y particularmente las virtudes, son «corporales», ¿no hay que considerarlos entonces como *animalia*?[509] Ya nos hemos referido a la forma en que Séneca acogió esta pregunta.[510] Piensa que se trata de vanas sutilezas, y lo dice. Sin embargo, se toma el trabajo de desarrollar la discusión, y eso lo conduce a modificar sensiblemente la teoría estoica a propósito de este punto. Sin abandonar el principio de la materialidad de las cualidades, e insistiendo en que cada virtud es un «cuerpo», es decir, una cosa material, añade que su corporeidad es la del alma en que se ejerce, o más bien que la ejerce. Puesto que las virtudes son todas semejantes, dice Séneca, no pueden ser más que «incorporales», λεκτά.[511] Cada una se puede definir como un «*habitus* particular del alma». De tal modo se concilia la teoría física de las cualidades y de las causas particulares con los datos de la experiencia. Nos inclinaríamos a pensar que, al hacerlo, Séneca ha elaborado una tesis personal. Así lo asegura él mismo: «No vayas a creer que soy el primero de los estoicos en no expresarme según la fórmula establecida, sino en mantener mi propia opinión».[512] En estas condiciones, es evidentemente imposible sostener que Séneca, cuando se refiere a la teoría estoica de la cualidad y de las causas particulares, no lo haga con plena conciencia y se contente con reproducir, atropelladamente, fuentes provenientes de autores más técnicos de lo que él mismo desea ser. Que no quiera dejarse arrastrar por una exposición teórica, cuando escribe las *Epístolas morales a*

508. *Ibid.* párr. 9: *primum multum interest inter ista quae comparas. Calor enim unus est, prodesse varium est.*

509. *Ad Luc.* 113.

510. *Véase* pág. 378.

511. *Véase* pág. 380.

512. *Ad Luc.* 113, 23: *ne putes autem primum me ex nostris non ex praescriptio loqui sed meae sententiae esse.*

Lucilio, se explica fácilmente: estas epístolas tienen como objeto conducir a Lucilio a la armonía del alma, y no el ofrecerle una erudición filosófica. El aparato erudito será el contenido de otras obras, especialmente de los *Moralis philosophiae libri*, que está escribiendo.[513] Como se puede ver, su desdén por tales problemas no es definitivo: es, en cierto modo, táctico. El «sistema» propio de Séneca existe, podemos adivinar su afloramiento, pero los azares (¿se trata solo de azares?) de la transmisión nos han privado de su elaboración completa.

El destino. Dios y el alma

El universo, totalidad que abarca todo lo que existe, es —tanto para Séneca como para sus maestros— un «*animal*», organizado según el esquema general que se puede encontrar idéntico por doquier. Esta comprobación implica que este universo poseerá leyes estrictas, que son las del Ser mismo: la Razón en acto. Por consiguiente, el azar no puede existir. Existen series causales que se entrecruzan, pero según una necesidad ineluctable. «Todo lo que sucede —escribe Séneca— es el signo de algo que sucederá».[514] Por otra parte, le gusta repetir que *Fatum*, *Fortuna* y otras expresiones del mismo tipo no son más que diferentes nombres que se le dan a Júpiter, al Dios supremo. Se plantea así el problema de la libertad humana, que es la cuestión central de la filosofía:

«Ora los hados nos encadenen con ley inexorable, ora Dios, árbitro del universo, haya ordenado todas las cosas, ora el empuje y revuelva en el desorden los acontecimientos humanos, la filosofía debe velar por nosotros».[515]

La filosofía debe enseñarnos a descifrar el orden del mundo, a

513. *Ad Luc.* 106, 1, 2.
514. *Qu. Nat.* II, 32, 4: *quicquid fit alicuius rei futurae signum est.*
515. *Ad Luc.* 16, 5.

comprender a Dios.[516] Lo hará no impartiendo lecciones de paciencia, sino mediante la revelación de los valores. Ya hemos dicho que el descubrimiento de la Naturaleza era el primer paso en el camino. Pero sabemos también que los *prima naturae* pertenecen al orden de los indiferentes. El descubrimiento de la sabiduría, como armonía interior, se presenta como perteneciente a otro orden: es el descubrimiento de la armonía del mundo. Una de las originalidades de Séneca, una de las más grávidas de consecuencias, es la sustitución del *Naturam sequi* por un *Deum sequere*.[517]

Séneca afirma en numerosas ocasiones que toda la creación está sometida a un determinismo total. Cree profundamente que los innumerables astros del cielo no son «inútiles», ni siquiera los más pequeños:[518] no hay nada gratuito en el universo, un universo que no es otra cosa que el pensamiento de Dios. En esta perspectiva, el sufrimiento humano, las aparentes injusticias, los fracasos de Catón en los comicios pretorianos y la muerte dolorosa de los sabios, todas esas cosas dejan de ser un escándalo, y pasan a ser elementos —en sí mismos desprovistos de valor— de la armonía del mundo. Si se consigue mirar con desapego estas cosas, apartarse de ellas, en lugar de resentirlas en la sensibilidad, se descubrirá su significación a los ojos de Dios. Y eso es posible porque nosotros somos, rigurosamente, parte integrante de la divinidad: en tanto que nuestro cuerpo y nuestra alma existen, son elementos de este Ser universal.

No vale la objeción de que los animales, las plantas y las piedras del camino son igualmente parte de Dios y que, por consiguiente, también serían capaces de comprenderlo. Porque esos animales y esas cosas son existentes menos completos, menos perfectos que el hombre, pues solo a él le ha sido dado lo que, aparte de él, no pertenece más que a Dios: la Razón y el lenguaje. Y es realizando nuestra

516. *Ibid.*: *haec docebit ut deum sequaris, feras casum*.

517. *De vita beata*, 15, 5; *De ben.* IV, 25, 1; VII, 31, 2; *Ad Luc.* 16, 4.

518. *Qu. Nat.* II, 32, 7: *quinque stellarum potestates Chaldaeorum observatio excepit; quid? Tu tot milia siderum iudices otiosa lucere?*

perfección propia, la armonía perfecta entre todas las partes de nuestro ser, como podemos ser semejantes a Dios. Esta facultad de razón, es decir, a fin de cuentas, de comunicar con Dios, no se concede tampoco sin esfuerzo a cada ser humano. Es una conquista,[519] que se desarrolla con los progresos del conocimiento, a partir de las *semina* depositadas en nosotros por la naturaleza.[520] Algunos hombres no alcanzan nunca la plenitud de su humanidad, e incluso de viejos permanecen en estado infantil. Hay hombres que nunca conocerán a Dios.

Esta idea de Dios que se hace Séneca —y que debe mucho, sin ninguna duda, al pensamiento de Cleantes— explica que haya sentido la necesidad de componer, para el *corpus* final de su filosofía, un *De superstitione*.[521] Deseaba demostrar que pueblos enteros, llevados por la *opinion* y encadenados por sus tradiciones, desconocen también la verdad de Dios. La crítica de las religiones tradicionales se asemeja bastante a la que se encuentra en los epicúreos: el mismo reproche de inmoralidad (¡aunque ya era un tema caro a los filósofos griegos desde el siglo VI a.C.!),[522] e, inclusive, de absurdidad. Las religiones tradicionales tienen como preocupación mayor la de influir en los dioses, o en su Dios (el judaísmo monoteísta no se libra de las críticas de Séneca); ahora bien, esta acción solo puede tener como fin «indiferentes», *media*: la riqueza, la salud, la felicidad material, en definitiva, todo lo que no cuenta a los ojos de Dios. Es inútil y absurdo pedir a Dios la felicidad, porque depende solo de nosotros el procurárnosla.[523] Y todavía más inútil, y vergonzoso, es rogarle que modifique las cosas al albur de nuestra voluntad: Dios, ante el mundo, solo puede querer lo que una vez quiso.[524] La verdadera piedad es

519. *Ad Luc.* 121.

520. *Véanse* págs. 359 y ss.

521. *Véase* pág. 307.

522. *Véase* K. von Fritz, en *RE* IX a (1967), pág. 1546 y ss., y W. K. C. Guthrie, *A History of Greek philosophy*, I, Cambridge, 1971, págs. 360 y ss.

523. *Ad Luc.* 31, 5.

524. *De prov.* 5, 8: *irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit; ille*

una forma de la sabiduría: es la imitación de Dios, como la sabiduría misma. Tal doctrina no es una invención de Séneca, sino que pertenece a todo el estoicismo, pero parece que Séneca la haya desarrollado con un cariño especial: quizá la experiencia que tenía de las religiones exóticas que se desplegaban en Roma, de la agitación permanente que ponían en práctica (el incendio del 54 iba a servir la ocasión para que se manifestaran las disputas internas del judaísmo, y la policía imperial iba a asestar un golpe a aquellos a quienes consideraba —sin duda por indicación de los judíos ortodoxos, amigos de Popea— peligrosos criminales),[525] y el recuerdo también de los teólogos de Alejandría, tanto egipcios como griegos o judaizantes, pudieron hacerle sentir la urgencia de un problema tan filosófico como espiritual, cuya solución trata de esbozar. En materia de religión, Séneca se adelanta a la historia. Las tesis sostenidas en el *De superstitione* causaron mucho impacto en los escritores cristianos, hasta el punto de que algunos, como es sabido, quisieron considerar a Séneca como uno de los suyos.[526]

En varias ocasiones, la idea que Séneca se hace de Dios le sirve para interpretar los mecanismos del alma humana. Al ser Dios ubicuo en el universo entero, también su pensamiento es omnipresente. En cada instante, Dios piensa el mundo, exactamente del mismo modo que el alma humana percibe, gracias a los sentidos, la periferia de su propio cuerpo:[527] la «tensión» del aire (πνεῦμα) desempeña la misma función en el cuerpo del universo —la materia, que es el

---

ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit.

525. *Véase* M. Simon, *La Civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, París, 1972, pág. 211.

526. Sobre esta asimilación de Séneca, *véase* A. Momigliano, «Nota sulla leggenda del Cristianesimo di Seneca», en *Contributo...*, págs. 13-32.

527. *De vita beata* 8, 4 (citado en pág. 359, n. 424), donde, a pesar de la dificultad del texto, es cierto que Séneca hace alusión a ideas como las atribuidas por Jámblico a Crisipo (según Estobeo, *Eclog.* I, pág. 367, 17 W = *SVF* II, n. 826), etc.

«cuerpo de Dios»—,[528] que en el cuerpo del hombre.[529] Los mismos ritmos, las mismas corrientes que se establecen del centro del mundo a la periferia, y de esta regresan hacia el centro, existen en nosotros. De manera que el «parentesco» entre los hombres y Dios no es solo, como recordaba Cicerón,[530] una parentela debida a un común origen, sino un hecho de naturaleza. Esta identidad va tan lejos que incluso Dios conoce la muerte: la aniquilación del cuerpo, que retorna a la materia ígnea, en la ἐκπύρωσις, la conflagración del universo.[531] Sin duda, esta muerte no es definitiva ni total, pero lo mismo vale para la muerte del sabio.

De este parentesco, o si se prefiere, de esta casi identidad entre el alma humana y el mundo, se desprenden otras varias consecuencias: ante todo, la eternidad de la substancia, y en esto Séneca se aparta de algunos estoicos, que pensaban que el alma podía ser aplastada, en algunas circunstancias, si un peso enorme caía sobre ella.[532] El alma está formada por un fuego sutil que encuentra siempre una vía de salida. Eso no significa que la supervivencia personal, más allá de la muerte, sea una certeza,[533] pero eso, al menos, la hace posible.

Otra consecuencia es el movimiento perpetuo que la agita. El mundo, en efecto, está sin cesar en movimiento, el cielo se mueve con gran rapidez, las estaciones se suceden sin descanso.[534] Del mismo modo, el alma humana está hecha para la acción: esta idea aparece desde la *Consolación a Helvia*,[535] en un pasaje de inspiración es-

528. *Ad Luc.* 65, 24 (citado en pág. 374, n. 473).
529. *Qu. Nat.* II, 6, 6.
530. Por ejemplo, *De leg.* I, VII, 23 y ss.
531. *Qu. Nat.* III, 13, 2; 28, 7.
532. *Ad Luc.* 58, 7-8.
533. *Véase* pág. 334.
534. *De brev. vitae* 10, 6; *Qu. Nat.* I, 3, 10; *Ad Luc.* 36, 11. Esta idea de la rapidez del movimiento cósmico es aceptada por Séneca en todos los momentos de su pensamiento, y no proviene de una fuente posidoniana. Se encuentra en las *Qu. Nat.* VII, 9, 4; *De ben.* IV, 12, 5, etc.
535. *Ad Helv.* 6, 7 y ss.

toica ortodoxa, y es utilizada en el *De tranquillitate animi*[536] menos para recomendar una vida de acción que para explicar el malestar del alma constreñida a una total inacción y, todavía en otro lugar,[537] para dar cuenta de la energía de las almas que aspiran a la comprensión del mundo. Gracias a su rapidez, el alma humana recorre en un instante distancias enormes: nada en el universo se encuentra lejos de ella.[538]

El alma humana, sin embargo, no es totalmente divina: pertenece a la divinidad aquello que, en ella, precisamente, es activo, enérgico, inclinado a la acción. Y esa parte se opone a los elementos pesados que la obstaculizan, la atraen hacia las partes gravosas del universo, amenazan su energía, parten sus nervios y la someten al placer.[539] Este peso es el peso del cuerpo,[540] de nuestra animalidad. Séneca no explica cómo ha podido producirse este dualismo del alma. Algunos indicios hacen pensar que admite en el alma humana, al lado de los elementos ígneos y del viento, como fuentes de tensión, un principio vital «húmedo», por sí mismo casi inerte y, hasta cierto punto, antagonista de los precedentes.[541] Una idea semejante estaría de acuerdo con las concepciones cosmogónicas del Pórtico, en la medida en que se pueden conjeturar, con respecto al alma,[542] y señalaría entonces un retorno, por parte de Séneca, a la

536. *Véase* pág. 290, n. 168, donde la referencia a Cicerón, *De fin.* V, permite discernir las fuentes, en parte académicas, de esta idea.

537. *Ad Luc.* 39, 3. *Véase*, en Folco Martinazzoli, *Seneca*..., Florencia, 1945, las páginas dedicadas al νόνος, págs. 264 y ss.

538. Fr. 93 (Haase), del *De amicitia*.

539. *Ad Luc.* 92, 8-9.

540. *Véase* págs. 242 y ss.

541. Sobre las potencias vitales del agua, *Qu. Nat.* V, 5, 2; sobre la inercia propia del agua, *ibid.* II, 9, 2. *Véase* pág. 386.

542. Por lo que sabemos, ningún texto de los antiguos estoicos vincula las partes «inertes» del alma a los elementos húmedos. Pero se ha dicho que el alma se nutre de las exhalaciones de la sangre (opinión atribuida a Zenón, *SVF* I, pág. 38). *Véase*, también, Plut., *Contrad. de los estoicos*, XLI, sobre la formación del alma por condensación y enfriamiento. Sobre todo este problema, Karl Schindler,

doctrina del Pórtico Antiguo y un claro distanciamiento de la que había elaborado Panecio, retomada por Posidonio y aceptada por Cicerón, que sustituye las partes del alma, que tienen una localización o una estructura material determinada, por potencias (δυνάμεις) funcionales.[543]

Esta diferencia explicaría las que aparecen en el vocabulario utilizado por Séneca con respecto al de Cicerón, para traducir la noción de ὁρμή. Este recurre a los términos *adpetitio* o *adpetitus*,[544] que, a su manera de ver, es el impulso de la pasión. Retomando la concepción paneciana del alma, considera que existe en esta dos tipos de movimientos, dos «potencias» motrices: unas, que conciernen al pensamiento racional (*cogitatio*), y las otras, a la acción.[545] Las segundas son esencialmente irracionales, y es tarea de la parte pensante del alma el disciplinarlas.

Séneca, por su parte, se sirve del término *impetus*,[546] que tiene un alcance más general: no es solo un «deseo», sino un impulso instintivo, una necesidad de movimiento, la fuerza precisamente que el πνεῦμα divino confiere al alma. Sin duda, sabe bien que este impulso y los movimientos que provoca no obedecen, ni naturalmente ni espontáneamente, a la razón, que pueden dar lugar a errores de juicio

---

Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen, insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero, Dis. Múnich, 1934.

543. Son las dos δυνάμεις del alma: παθητικὴ δύναμις y λογικὴ δύναμις (Schindler, *op. cit.*, pág. 49). *Véase* Nemesius, *De natura hominis* 26, ap. Van Straaten, Panaitios, pág. 28 (86 a), doctrina de la que se hace eco Cicerón, *De off.* I, XXVIII, 101, etc. Se otorga generalmente el mérito de esta noción de δύναμις a Posidonio, a partir de Galeno, *De Hipp. Et Platon* decr., pág. 501, 10 M, pero Van Straaten la atribuye a Panecio, dando crédito a Cicerón, *De off.* I, y sin duda con razón.

544. Cicerón, *De off.* I, XXVII, 101: *duplex est enim vis animorum atque naturae, una pars in appetitu posita est, quae est* ὁρμή *Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione* I, XXXVI, 132; *véase* II, V, 18.

545. *Ibid.*

546. *Véanse* págs. 26 y ss.

y, por tanto, a pasiones, si el juicio y la razón no los disciplinan,[547] pero no considera que, por naturaleza, esta ὁρμή sea pasional. También se encuentra en la facultad de razón, en el principio director del alma.[548] Se distingue así, en el alma, una parte «pasiva» e irracional,[549] que recibe las impresiones de los sentidos, y está animada entonces por la tensión del aire.[550] Esta parte del alma es naturalmente el lugar del placer y, en la jerarquía de los valores, es inferior a la parte «motriz», aun cuando esta no siempre es racional.[551]

Esa es, creemos, la idea que Séneca se hace del alma humana. Parece haber elaborado su propia teoría, fundándola en el materialismo tradicional del Pórtico Antiguo, pero dándole una interpretación personal, en la que ha mezclado o superpuesto las dos nociones, distintas, de partes (μέρη) y de funciones (δυνάμεις). Las funciones son desempeñadas por las partes, que son a su vez *naturae*, es decir, están formadas por elementos materiales. Una misma parte puede tener varias funciones, pero se establece una jerarquía entre las *naturae*, según el modo de pensar habitual en los estoicos, en conformidad con su cosmogonía y con su teoría de la generación de los elementos a partir del fuego divino.

En cualquier caso, Séneca extrae de esta concepción propia del alma consecuencias que conciernen a la vida espiritual y, por ella, a la moral. También aquí, la esencia de la vida espiritual consiste en «imitar la naturaleza», en comprender a Dios, en desarrollar en no-

547. *Véase* pág. 326.

548. *Ad Luc.* 113, 2: donde el autor retoma (aprobándolo) el argumento de los antiguos estoicos (*antiqui*, párr. 1): *deinde virtus agit aliquid, agi autem nihil sine impetu potest. Véase ibid.* párr. 10. El *impetus* del ἡγεμονικόν, doctrina de Crisipo, *ibid.* 23.

549. *Ad Luc.* 92, 1: *in hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale*.

550. Aetius, *Placita* IV, 15, 3 (= *SVF* II, nº 866).

551. *Ad Luc.* 92, 8: *irrationalis pars animi duas habet partes, alter animosam, ambitiosam, impotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiorem ac digniorem viro.*

sotros mismos el producto de la tensión y de la función racional, en mantener en una estricta subordinación lo que pertenece a la parte sensitiva y a la tensión irracional. Por este motivo, el placer, si acompaña la satisfacción de los movimientos naturales, no puede prevalecer sobre la acción, y esta, a su vez, se divide en dos funciones, la que se ejerce conforme a la razón (y que posee, por tanto, el valor más alto), y la que no se conforma a ella y que, por eso, es inferior a la precedente. Esta teoría general da cuenta de la parenética, así como del análisis teórico del soberano Bien. Domina no solo el pensamiento de Séneca, sino también su táctica como director de almas.[552] No se rechazará el placer, porque es «según la naturaleza», pero se lo colocará en su verdadero lugar,[553] sin aceptar la «metriopatía» apreciada por los aristotélicos. Del mismo modo, el placer, elemento inferior en la vida del alma, no podrá integrarse en el soberano Bien, ni, por consiguiente, en la virtud. Los viejos argumentos, de orden sobre todo lógico, invocados contra la inclusión del placer en el Bien supremo, en la época de las disputas internas de la Academia,[554] asumen una nueva significación al pasar a formar parte de esta verdadera fisiología del alma: el placer no puede ser considerado un absoluto, porque depende de una excitación exterior, de una tensión venida de las cosas. Cuando Séneca describe los caracteres del placer, no debemos dejarnos engañar por las imágenes que afluyen a su pensamiento: todas, o casi todas, están destinadas a poner de manifiesto esta fisiología, a ponerla a prueba mediante el ejemplo.[555] Y, contrariamente al tópico, debemos estar muy persuadidos de que la imagen no preexiste al pensamiento, sino que este es primero y explica las variaciones del estilo.

Mientras los placeres procedentes del exterior son accidentes

552. Sobre la importancia de la física para la dirección moral en Séneca, *véase* I. Hadot, *Seneca und die gr. Trad. der Seelenleitung*, Berlín, 1969, págs. 115 y ss.

553. *Ad Luc.* 116, 1 y ss.

554. Cuyo eco se encuentra en el *Filebo*.

555. *Véase*, sobre todo, *De vita beata* 7, 1 y ss., en especial el párr. 3.

pertenecientes a la categoría de los «indiferentes», aun cuando sean conformes a la naturaleza, los que proceden del alma poseen un valor superior. Se trata de la alegría (χαρά), que se alcanza mediante el ejercicio de la virtud, es decir, de la energía interior, y que recibe de esta su valor.[556] Y de esta manera, Séneca se ve llevado a delinear concretamente la imagen de la vida espiritual en su forma perfecta, es decir, la imagen del sabio.

El sabio

La figura del sabio no es una invención de Séneca. Era tradicional en las escuelas filosóficas, donde se acostumbraba a idealizar la figura del maestro, para convertirlo en un modelo de toda perfección. Las condiciones en las que se impartía la enseñanza favorecían esta tendencia. El maestro actuaba mediante el ejemplo, al menos tanto como por medio de la palabra. Es sabido que las vidas de Epicuro y de Diógenes proporcionaron, mucho tiempo después de su muerte, un fecundo tema de meditación. La opinión pública misma juzgaba con frecuencia a los filósofos más por sus actos que por su doctrina. Así, tanto en el interior como en el exterior de la escuela, la filosofía era más que una actividad del pensamiento: era un modo de vida.

Séneca es perfectamente consciente de este hecho. Al comienzo de su correspondencia con Lucilio, desea que este pueda ir a pasar algún tiempo cerca de él, porque, dice: «la viva voz y la convivencia te serán más útiles que la palabra escrita... los hombres se fían más de la vista que del oído; luego, porque el camino es largo a través de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos».[557] Y a continuación, da tres ejemplos: el de Cleantes, que se consagró a Zenón y acabó por convertirse en la imagen fiel de su maestro; el de Platón y Aristóteles, y de todos los «socráticos», que contrajeron una deuda

556. *Véase*, por ej., *Ad Luc.* 23, 2 y ss.
557. *Ad Luc.* 6, 5.

mayor con la forma de vivir de Sócrates; y, finalmente, menciona a Metrodoro, Ermarco y Polieno, que debieron su grandeza no ya a las lecciones de Epicuro, sino al hecho de compartir su vida. En realidad, no todos los filósofos, ni todos los maestros, fueron tan aureolados por la leyenda. Los estoicos parecen haber sido menos proclives que los otros a esta idealización del maestro. Se puede juzgar fácilmente a partir de las biografías dedicadas por Diógenes Laercio a Zenón, Cleantes y Crisipo, por una parte, y a Diógenes y Epicuro, por la otra. También Platón y Aristóteles, por lo que parece, adquirieron más celebridad por sus escritos que por su género de vida, a diferencia de su maestro directo o indirecto, Sócrates. Como Platón y Aristóteles, los estoicos son considerados más como eruditos, como discutidores, que como «sabios». Pero, además, los maestros del estoicismo se negaban a aceptar el calificativo de «sabios». Y sus discípulos no les contradecían. Al decir de Quintiliano, si se preguntaba a los estoicos si Zenón, Cleantes o el propio Crisipo eran sabios, respondían «que eran grandes hombres, en verdad, merecedores de respeto, pero que no habían alcanzado lo que la naturaleza del hombre tiene de más perfecto».[558] Así, desde el principio, el sabio estoico es, en cierto modo, un mito. Es una idealización, una extrapolación de la humanidad real.

La opinión de Séneca es manifiestamente diferente. En el *De constantia sapientis*, declara expresamente que no se debe decir (como gusta de insistirle a Sereno) que «el sabio estoico no se encuentra en ninguna parte». No es, dice Séneca, un ser imaginario: tal como lo concibieron los estoicos, el sabio existe, existirá y ha existido en el pasado.[559] E incluso, añade, puede ser que Catón supere en grandeza al sabio estoico. Curiosamente, es en Roma, y en casa de un hombre cuya vida no era intachable (¡había participado en la guerra civil!), donde Séneca va a buscar la realización del viejo mito. Y por eso,

558. Quintil., *Inst. orat.*, XII, 1, 18.

559. *De const. sap.* 7, 1. Sobre el posible origen de este optimismo, *véase* pág. 253, la enseñanza de Sextio Padre.

elegirá no a un filósofo profesional, un hombre de escuela, sino a un senador romano. Es el punto de vista lo que ha cambiado desde el tiempo de los viejos maestros griegos: el «sabio» de Séneca no solo será un erudito dialéctico (lo que Catón sabía ser, en la escuela de su amigo Atenodoro Cordilión) y un ejemplo viviente de las paradojas de la secta, sino, antes que nada, un *vir bonus*. Y Séneca, en el retrato que esboza para Lucilio de Catón durante la guerra civil,[560] equipara a este sabio romano con todos los demás que, en el siglo precedente, habían merecido ser llamados «*viri boni*»: Lelio, Escipión Emiliano, Catón el Censor y, sobre todo, Elio Tuberón, alabado por haber hecho servir un banquete público en vajilla de barro y haber hecho extender sobre las mesas, en lugar de tapetes preciosos, pieles de cabra. ¡Cuántos «sabios» en tan pocas generaciones! Aunque Séneca no recuse las fórmulas tradicionales sobre la escasez de los sabios, hace como si, en Roma, se hubieran multiplicado.

La razón nos la dice él mismo: la descripción del sabio es tan útil como los preceptos morales. «Propongamos acciones laudables y encontraremos imitadores».[561] Y la eficacia del modelo será directamente proporcional a su proximidad. La figura de Sócrates está muy lejana, tan exótica como los personajes de la *palliata*. En cambio, el «siglo de oro» de la República es muy conmovedor. Sobre la plaza que circunda el templo de Marte Vengador, en el Foro de Augusto, se yerguen las estatuas de todos los hombres que han dado a Roma no solo su imperio, sino también su alma. Los *imperatores*, los legisladores, los grandes ciudadanos, que Virgilio recuerda en el VI libro de la *Eneida*, continúan viviendo en la memoria. Al sabio estoico, Séneca ha añadido una nueva dimensión: la de la grandeza.

La grandeza de Catón aparece sobre todo, paradójicamente, en su actitud en el curso de las guerras civiles. Quizá no se haya subrayado lo suficiente que el Catón de Lucano está esbozado en la *Epístola* 95, probablemente contemporánea a los últimos libros de la *Far-*

560. *Ad Luc.* 95, 69 y ss.
561. *Ibid.* párr. 66: *proponamus laudanda, invenietur imitator*.

salia, que son la *aristeia* del héroe. En una y la otra obra, tenemos a un hombre que se alza solo contra la violencia, y se enfrenta también valientemente tanto a César como a Pompeyo. Catón encarna todas las virtudes estoicas: la clarividencia (*prudentia*), levantándose contra todas las tiranías, no aceptando los términos del dilema —o César o Pompeyo— en el que se dejan encerrar los otros senadores; la fortaleza (*fortitudo*), conservando la calma en medio del temblor de todo un pueblo; la justicia (*iustitia*), cuando reclama para Roma lo que le pertenece —la libertad— y se niega a dejar que la confisque uno solo, o una facción; el sentido de las conveniencias (*decor*), en fin, que es una versión paneciana y ciceroniana de la *temperantia*, cuando exhorta al Estado a no ceder vergonzosamente a las circunstancias, sino a luchar, incluso sin esperanza, por la libertad.

En Catón, Séneca no admira solamente esta extrema tensión dramática que lo convierte en el símbolo del alma romana, sino también la práctica cotidiana de las virtudes fundamentales del estoico: el dominio de sí, la ausencia de ira, la resistencia a la sed y a la fatiga, la receptividad hacia el otro, el deseo de ser útil a los demás,[562] y también la humanidad, que sabía combinar la acción y el ocio.[563] Son todas las cualidades que Cicerón, en el *Pro Murena*, negaba al joven acusador, y que la tradición hagiográfica, que se había desarrollado después de la muerte del último de los hombres libres, le había atribuido, equivocadamente o con razón. Séneca se refiere frecuentemente a Catón como modelo en todas las fases de su obra, tanto en la *Consolación a Marcia*[564] como en la *Consolación a Helvia*,[565] y en casi todos los *Diálogos*;[566] pero es, sobre todo, en las *Epístolas morales a Lucilio* donde las alusiones a Catón son más abundantes. Es eviden-

562. *De ira* II, 32; III, 38, 2, donde se define a Catón como superior al filósofo estoico Diógenes de Babilonia. *Véase*, también, *Ad Luc.* 104, 33.

563. *De tranq. an.* 17, 4 y 9.

564. *Ad Marc.* 20, 6.

565. *Ad Helv.* 9, 5.

566. *De prov.* 3, 14; 2, 9-12, etc. *De constantia sap.* 7, 1. *De tranq. an.* 7, 5 etc.

te que Séneca, al poner en práctica sus propios preceptos («Elige a aquel de quien te agradó la conducta, las palabras y su mismo semblante, espejo del alma...»),[567] vincula su meditación a la persona de Catón. Se esfuerza, con éxito, por encontrar en él los grandes ritmos del pensamiento del sabio, esa imitación de Dios, que conduce al Bien supremo. La tranquilidad de espíritu de que dio prueba ante las conmociones del Estado romano, así como cuando le fue negada la pretura, testimonia su profunda sumisión al orden del mundo: Catón acepta la ley universal del cambio, aun cuando se vuelva contra él. El final de la República es solo un caso particular de este devenir de las cosas: el Estado romano, como una ciudad cualquiera, es un ser que nace, vive y muere, un ejemplo más, sin especiales privilegios, de los incontables seres que componen el mundo.[568]

¿Se podría pensar acaso que Catón incurrió en contradicción al luchar por la República, a pesar de que no ignoraba que en virtud del devenir universal tenía que perecer, que habría debido aceptar, como súbdito obediente de Dios, el nacimiento del Imperio que, como el futuro iba a probar, tenía el beneplácito de la Ley de la Providencia? Es esta toda la paradoja y la verdad que resume la célebre frase de Lucano, que escribía (quizá en el mismo momento en que su tío escribía lo mismo, dirigiéndose a Lucilio): «la causa victoriosa había agradado a los dioses, pero la causa vencida a Catón». La obediencia a la ley universal no implica la abdicación de sí mismo. El hecho de que un ser nazca no significa que otro no deba morir. Morirá si, solo de esa manera, con esa suprema prueba de libertad, puede salvaguardar su propia coherencia, su *constantia* y su honor. Y es tan verdad para el Catón que se suicida en Útica como para el gladiador desafortunado que debe aceptar sin gemidos el golpe de gracia. Morir no es más que un «indiferente», y morir en conformidad con lo *honestum* es tan bello y tan bueno como vivir según los mismos

567. *Ad Luc.* 11, 10: *elige eum cuius tibi placuit et vita et oratio et ipse animum ante se ferens vultus.*

568. *Véase* pág. 377.

valores: «*non est ergo M. Catonis maius bonum honesta vita quam mors honesta, quoniam no intenditur virtus*».[569]

El sabio está inmóvil frente a Dios: el mundo no es más que un conjunto de objetos efímeros; los verdaderos valores, al contrario, son inmutables. Los dioses particulares también son arrastrados por el devenir: morirán y se fundirán en el Ser, como todo lo que existe. Pero la Razón, con sus caracteres propios de coherencia y estabilidad, permanece y permanecerá siempre. A este nivel, el sabio, más que obedecer a Dios, es partícipe de su voluntad: decide al mismo tiempo que él, mediante la misma intuición total y, de algún modo, simultánea del universo.

No es por casualidad que, entre los episodios de la vida de Catón, aún más que su actitud en la época de las guerras civiles (que por sí sola es ya una ilustración profundamente significativa del comportamiento del sabio estoico), aquello que en Séneca vuelve con más frecuencia es la evocación de su muerte. Una mención, sin mayor significación, en la *Consolación a Marcia*.[570] En cambio, una meditación larga y atenta en el *De providentia*,[571] compuesto durante la primavera o el verano del 63, cuando ya hacía un año que Séneca se había alejado de la vida activa. En ella, se compara expresamente a Catón con el gladiador en la arena, espectáculo ofrecido a la mirada de Dios. Y Séneca evoca todas las peripecias de aquella muerte, que Catón debía darse dos veces. Todas las virtudes estoicas concurren a hacer que esta muerte sea gloriosa: la determinación, la *constantia*, la humanidad, la serenidad y la elevación de espíritu, que prolonga, durante una agonía sin lágrimas ni sudores de sangre, la lectura de los filósofos. Es imposible no establecer un paralelismo con el final de Séneca, que también tuvo que renovar el gesto mortal, y lo hizo tres veces. Y esta semejanza no es en absoluto un azar: Séneca había «meditado su muerte», a partir del ejemplo de Catón. Sin duda, no

569. *Ad Luc.* 71, 16.
570. 20, 6.
571. 2, 9 y ss.

pudo prever que el veneno que ingirió, conservado durante tanto tiempo, habría perdido su vigor, que la sangre apenas brotaría de sus arterias abiertas, y que sería necesario acelerar el desvanecimiento final con el calor sofocante de la estufa, pero encontró ciertamente en el ejemplo de Catón, que llevaba dentro de sí, la fuerza para atravesar victoriosamente esta triple prueba. Y también encontró en él el ejemplo para proseguir hasta el último momento sus meditaciones filosóficas y para mantener toda su humanidad con sus amigos.

Las etapas de esta imitación de Catón están marcadas por las *Epístolas morales a Lucilio*.[571] El relato de esta muerte conserva toda su eficacia a pesar de formar parte de la temática escolar.[573] No solo puede servir como ejemplo, sino que posee una innegable universalidad, pues no es necesario ser Catón para morir así: el instinto de los seres más simples, más primitivos, basta por sí solo para llevarlos hasta ese punto.[574] Es este un tema profundo de la naturaleza: el desprecio de la vida, el rechazo a anteponer la supervivencia por encima de todo. A Catón, se opone la figura de D. Bruto Albino, que mendigaba ignominiosamente algunos instantes antes de morir.[575] Y también la de Mecenas recibe el mismo reproche, porque había confesado, en un momento de sinceridad, su deseo de vivir, aunque fuese mutilado, aunque fuese en el patíbulo, pero vivir.[576] Se pone de manifiesto aquí la oposición profunda que existe entre el estoicismo, tal como lo entiende y lo practica Séneca, y el epicureísmo. Este pone el soberano Bien en la aprehensión del instante, en la plenitud del sentimiento de existir. No deja de ser significativo el hecho de que Mecenas tuviera vínculos con el epicureísmo, y que Bruto Albino (del que ignoramos, es cierto, si se ocupó alguna vez de la filosofía: pero ¿quién, entonces,

572. El nombre de Catón retorna con una insistencia muy especial desde el comienzo de la *Correspondencia*: 7, 6; 11, 10; 13, 14; 14, 12 y ss.; 24, 6 y ss.; 51, 12; 67, 13; 70, 19; 71, 8 y ss.; 82, 12 y ss.; 95, 72; 97, 8; 98, 12; 104, 29 y ss., etc.

573. *Ad Luc.* 24, 6 y ss.

574. *Ad Luc.* 70, 20.

575. *Ibid.* 82, 12.

576. *Ad Luc.* 101, 10 y ss.

no se ocupaba poco o mucho?) hubiese vivido en el entorno de César y hubiese formado parte de la cohorte pretoriana impregnada de epicureísmo que acompañaba el *imperator* durante la conquista de las Galias.[577] Si, al comienzo de las *Epístolas morales a Lucilio*, Séneca acepta a título provisional, como hemos dicho, algunas posiciones epicúreas, resulta claro que el fondo de su pensamiento es muy diferente; el «sabio» epicúreo, recluido en el presente, dominado por las impresiones que le transmiten los sentidos, a merced de la Fortuna, por poco que sea, no conoce otro valor que el placer de existir. Evidentemente, el sabio estoico acepta su existencia, pero también puede renunciar a ella, cuando fines más altos se lo exigen. No admite en sí mismo ninguna pasividad, y está totalmente disponible para la acción: una acción que no está gobernada por los deseos ni por la angustia, y que no es, en grado alguno, una anticipación del futuro, sino que depende solamente de la decisión de la Razón. Se comprende por qué Séneca retorna una y otra vez sobre la descripción del sabio, frecuentemente en términos de una real elocuencia. Se esfuerza así por describir una actitud interior, difícil de hacer comprender desde fuera, que solo puede sentir quien crea en sí mismo un verdadero mimetismo, a partir de una imagen. El sabio quizá sea, para los antiguos estoicos, un mito de la Razón: en Séneca, se convierte en una imagen ejemplar, y las palabras empleadas para describirlo deben hacer carnalmente tangible su grandeza y su belleza. Hay un momento en que la filosofía debe solicitar ayuda a la retórica para transmitir lo que está en la frontera de lo indecible.

La composición literaria

No poseemos, o casi, obras teóricas surgidas de la pluma de Séneca. Apenas podemos citar más que el *De ira* y las *Cuestiones naturales*.

577. Era amigo de Trebacio Testa, etc. *Véase* Cicerón, *Ad fam.* VII, 12. A. Momigliano, *Secondo contributo...*, Roma, 1960, pág. 380.

Y aun así esa primera obra está formada por tres diálogos, que están dedicados a Novato e intentan persuadirlo. Por lo que se refiere a la segunda, sabemos que está dedicada a Lucilio y que se propone completar su formación filosófica, mostrándole el mecanismo de la acción divina en el mundo. Es muy probable que los *Libri philosophiae moralis* revistieran una forma semejante. Algo que no podría extrañar, porque Séneca mismo, en las *Epístolas morales*, es decir, en el momento en que componía la mayor parte de su *Corpus* filosófico, declara en muchas ocasiones que el objetivo de sus «*studia*» es la formación del alma, y no la adquisición de una ciencia escolar.[578] Toda la obra de Séneca tiende a este fin: la educación del alma, a la vez en el dedicatario y en el autor mismo, que confiesa que la escritura es un modo de adquisición de las ideas, una manera de tomar posesión de su propio pensamiento.[579]

Y eso implica al menos dos consecuencias: que la escritura debe inclinarse a la persuasión del otro y, al mismo tiempo, facilitar la investigación personal del autor, su meditación íntima. Exterioridad e interioridad serán los dos caracteres complementarios, y hasta cierto punto contradictorios, de esta expresión. En el límite, eso se traduce en una «tensión» entre una retórica —la persuasión— y una lírica —la meditación interior.

Este doble carácter ha favorecido a veces, y a veces ha perjudicado, la fortuna de Séneca, según que se admirara en él al escritor o que se despreciase el verdadero carácter de su obra. Se olvida también con demasiada frecuencia que Séneca, cuando compuso la mayor parte de su *corpus* filosófico, poseía una gran experiencia en el arte de la oratoria; sus escritos son, en realidad, discursos publicados, están concebidos como obras «habladas», aun cuando, muy probablemente, nunca fueran objeto de *recitationes*. No es pues extraño encontrar en su estilo y en su composición las gran-

578. *Véase*, por ej., *Ad Luc.* 88 (y págs. 370 y ss.), y todas las epístolas situadas al final de la colección, contra los abusos de la dialéctica y de los *sophismata*.

579. *Véanse* págs. 320 y ss.

des leyes de la elocuencia, o, si se prefiere, de la retórica contemporánea.

El problema de la composición ha inspirado numerosas e importantes investigaciones. E. Albertini, en un libro que ha marcado época, intentó demostrar que Séneca «componía mal» y se dejaba llevar por su imaginación a innumerables digresiones.[580] Más recientemente, K. Abel dedicó un estudio al mismo problema, pero con una intención completamente diferente.[581] K. Abel piensa que los diálogos de Séneca están concebidos como variaciones sobre un tema determinado, y tratados en diferentes planos sucesivos. Para él, cada diálogo se desarrolla en torno a un «núcleo espiritual», de modo que forme un todo estéticamente definido. Esta aproximación «estructural» a Séneca, desde luego, no está exenta de mérito, porque tiene como efecto el poner de relieve las grandes líneas de la organización interna de cada obra, y contribuye a desmentir la imagen de un Séneca entregado en cuerpo y alma a los demonios de la asociación de ideas, cosiendo como buenamente puede unos «*topoi*» a otros, sin darse nunca mucha cuenta de lo que dice. Nosotros intentamos, al contrario, mostrar que hay una singular coherencia en su pensamiento, que responde a una doctrina plenamente conciente, de la cual cada obra y cada momento del pensamiento solo revela y utiliza una parte.

El análisis «estructural» de K. Abel es, pues, perfectamente válido. Es cierto que, finalmente, es en la estructura de la obra donde reside —y solamente puede residir— la originalidad de Séneca, la parte de creación que le corresponde. Cada uno de los temas tratados en los *Diálogos* («que el sabio no puede padecer ni injuria ni ultraje», «que el hombre de bien no puede ser desdichado», etc.) ya fue abundantemente tratado por otros filósofos, posee su «bibliografía», está vinculado a determinadas elaboraciones y a argumentos esperados, que no se pueden pasar por alto. Esto es particularmente

580. *La composition*... págs. 103 y ss. (Bibliografía, pág. 461).
581. K. Abel, *Bauformen in Seneca's Dialogen*, Heidelberg, 1967.

evidente por lo que se refiere a las *Consolaciones*, que revelan una técnica consumada.[582] Y no lo es menos con respecto a diálogos como el *De vita beata* y el *De tranquillitate animi*, que retoman también temas clásicos. En el segundo, por ejemplo, se unen varias reflexiones, que se remontan a Demócrito y pasan a través de la filosofía del Pórtico Medio. También es cierto que la comparación del tratado de Séneca con el de Plutarco, que lleva el mismo título, demuestra que la diferencia fundamental entre ambas obras reside en su estructura: Plutarco se limitó a enumerar ideas, separadas entre sí, y a yuxtaponerlas. Séneca, al contrario, construyó su demostración con mucha más consistencia.

K. Abel no examinó el diálogo *Sobre la tranquilidad del espíritu*. Encontramos en él una doctrina coherente, basada en la concepción que se hace Séneca del alma humana, un alma «*agilis*», formada por la Naturaleza para la acción, en posesión de una energía interior (el *impetus*), que debe hallar un punto de aplicación, y que provoca tristeza o, incluso, sufrimiento, cuando eso se revela imposible o decepcionante. Contra tales inconvenientes, la moral estoica conoce remedios, que consisten esencialmente en establecer las condiciones de una actividad fecunda y, por consiguiente, feliz. Para cumplir plenamente los fines del hombre, y, por consiguiente, estar «en conformidad con la naturaleza», esta acción debería ser útil a los otros, en virtud de la teoría de la οἰκείωσις. Pero esta acción, que, en su forma más elevada, debería ser política (y aquí Séneca sigue la doctrina del Pórtico Medio, que se expresa en el *De officiis* y se inspira directamente, podemos creer, en el Περὶ εὐθυμίας de Panecio), puede también encontrar otros campos.

Partiendo así del principio de que la naturaleza impone al hombre la ley de la acción, y que todo el problema se reduce a regular esta última, Séneca recupera la parenética de Demócrito.[583] Esta parené-

582. *Véanse* págs. 323 y ss., y el libro citado, pág. 323, n. 274.

583. Ante todo, el consejo «de no embarcarse en demasiados asuntos» (fragm. Diels 3 B). *Véase* pág. 403, n. 587.

tica, que enumera a grandes rasgos las diferentes situaciones humanas y las condiciones más generales de la vida social, no es, sin embargo, más que una aproximación bastante grosera a la verdadera solución. Como Séneca escribirá algunos años más tarde a Lucilio,[584] tales preceptos son solo las «hojas» y no las ramas del árbol: «A los inmaduros y a los mediocres y a los menos juiciosos va destinada esta plática mía, no al sabio».[585]

En este punto, que señala aproximadamente la mitad del diálogo, comienza el análisis de la «tranquilidad del espíritu», tal como se da en el alma del sabio, y ya no tal como puede ser adquirida, bien que mal, siguiendo máximas de prudencia. Entramos en un análisis positivo, interno, que se remonta a los principios y no se aplica ya a los efectos. Todas las acciones posibles son evaluadas con relación a la actitud fundamental de la sabiduría:[586] el desapego frente a las cosas, e incluso al propio cuerpo. Es el aprendizaje de los verdaderos valores, del que hemos dicho que, en opinión de Séneca, constituye el primer paso hacia la sabiduría. Conforme se va avanzando, se encuentran máximas panecianas y también democríteas, pero empleadas con otra intención: el μὴ πολλὰ πρήσσειν[587] retorna, pero matizado y superado. La razón y el significado verdadero de esta fórmula nos los proporciona el comentario que, en este punto del diálogo, lo acompaña: «Quien muchas cosas a menudo hace, el dominio sobre sí mismo se lo da a la suerte».[588] Poco a poco, Sereno es llevado a descubrir la autonomía de la persona, la αὐτάρκεια, que es la actitud fundamental del sabio. Y luego vienen las consecuencias interiores de esta actitud: la adaptación a las circunstancias (εὐκαιρία), que es también una virtud estoica, la ecuanimidad frente a la providencia,

584. *Véase* pág. 354, n. 412.

585. *De tranq. an.* 11, 1: *ad imperfectos et mediocres et male sanos hic meus sermo pertinet, non ad sapientem.*

586. *Véanse* págs. 350 y ss.

587. *De tranq. an.* 13, 1: *qui tranquille vult vivere... Véase* pág. 402, n. 583.

588. *Ibid.* párr. 2: *nam qui multa agit saepe fortunae potestatem facit.*

la unión armoniosa de vida interior y vida social, la moderación en el esfuerzo, y, finalmente, el uso temperado de un «calmante» que nos ofrece la Naturaleza, el uso del vino con moderación. Como se puede ver, esta larga secuencia de consejos no incluye ya preceptos de acción, sino una serie de actitudes interiores, cada una de las cuales se encuentra en relación con una de las cuatro virtudes fundamentales: la εὐκαιρία, es decir, el arte de atrapar la oportunidad de la acción, pertenece evidentemente a la *prudentia*; la facilidad de las relaciones establecidas con los otros hombres atañe a la *iustitia*; la mesura en el esfuerzo es un «buen uso» de la *fortitudo*; y, finalmente, ese curioso precepto concerniente al «buen uso» (es decir, el uso según la razón) del poder del vino, con que concluye el tratado, se comprende solo por referencia a la *temperantia*. Pero este esquema, que es fácil de reconocer, no se indica expresamente. Permanece implícito. Adviértase la diferencia con el propósito del *De officiis* ciceroniano, donde la argumentación, articulada del mismo modo, se presenta como una deducción a partir de teoremas y definiciones relativos a cada una de las virtudes cardinales. Cicerón, siguiendo a Panecio, aplica el viejo método deductivo, geométrico, apreciado por Crisipo y el Antiguo Pórtico. Recurriendo a las mismas estructuras, Séneca no solo se abstiene de subrayarlo, sino que se limita a apoyarse en ellas, para componer un cuadro de la vida interior según la sabiduría. Su método ya no es deductivo, sino que da la impresión de una intuición directa de las condiciones espirituales que crearán la εὐθυμία, la calma interior. Pero hay más: esta intuición (en el sentido más estricto), este descubrimiento casi visual del *habitus animi*, en sus cuatro grandes reinos (el de cada virtud cardinal) constituye solo la segunda parte, el segundo tiempo del diálogo. Para guiar hasta allí a Sereno, Séneca comienza por elevar a su amigo por encima de las nociones comunes, por proponerle las recetas tradicionales, y luego su pensamiento asciende gradualmente y el punto de vista se vuelve cada vez más amplio, sobre un paisaje interior cada vez más vasto y luminoso. Es evidente que si Séneca elige semejante método es para alcanzar el objetivo que se propone, que es la persuasión o, si

se prefiere, la εἰσαγώγη: conducir a su amigo, ahorrándole, al menos por el momento, los rodeos de la teoría, hasta una visión global, quizá un poco confusa, pero entusiasmante, de la Verdad. Se trata de un procedimiento platónico y, más generalmente, socrático.

La estructura que creemos descubrir en el diálogo *Sobre la tranquilidad del espíritu* es muy parecida a la que hemos intentado poner de relieve en el diálogo *Sobre la providencia*:[589] cada tema se retoma cada vez bajo una luz diferente. Partiendo de los elementos más fácilmente comprensibles, la contradicción aparente entre la paradoja estoica acerca de la providencia (la idea de que el hombre de bien no puede someterse a la desdicha) y la realidad de los hechos, se eleva, mediante una especie de dialéctica ascendente, hasta el descubrimiento de la verdadera vida interior, que se desarrolla en un lugar donde el concepto de adversidad pierde su sentido. También aquí es la noción de autonomía del alma la que hace posible esta trasmutación.

Resulta fácil mostrar que todos los diálogos de Séneca, y no solo los estudiados por K. Abel, poseen una estructura filosófica propia, que analizan una idea según una dialéctica progresiva, de modo que se revele toda su amplitud de una manera directa, independientemente de cualquier demostración teórica, a partir de los principios, postulados, definiciones y teoremas del estoicismo. Repitamos que pocas veces los interlocutores de Séneca son los estoicos: los dedicatarios de sus diálogos o bien no han sido iniciados a las sutilezas del sistema de Zenón, o bien desconfían todavía de ellas. Lucilio, cuando Séneca le dedica el *De providentia*, acepta los principios estoicos, pero su adhesión a las máximas de la escuela es todavía puramente intelectual: algo en él ofrece resistencia. Y la obra de Séneca debe tender a conquistar completamente su conciencia.

La mayoría de las veces, en estos diálogos, el proceso esencial es el descubrimiento de la autonomía personal. Así sucede, por ejem-

589. «La composition dans les dialogues de Sénèque. II», *REA* LII, 1950, págs. 238-257.

plo, en el *De brevitate vitae*,[590] en que Paulino es invitado a descubrir el verdadero valor del *otium*, y luego a interrogarse sobre el modo en que el hombre puede captar el tempo, en situaciones concretas.

A veces, como en el *De vita beata*, el proceso parece invertirse: el diálogo comienza con un debate teórico, que versa sobre la definición del soberano Bien. Pero hay que tener en cuenta que este debate teórico está, en realidad, acompañado de ejemplos que le dan un carácter extraordinariamente concreto: vemos, con una intuición directa, los efectos del soberano Bien estoico, su acción sobre el alma.[591] Por contraste, apercibimos los estragos operados en esta por la teoría epicúrea.[592] El destinatario del diálogo, Galión, puede elegir entre una imagen exaltante, que es la felicidad del sabio, y una imagen deprimente, la del alma esclava del placer. Toda la segunda parte de la obra, desde el capítulo XVII en adelante, muestra cómo el ideal estoico proporciona, en la práctica, un programa de vida. Su propósito consiste en mostrar la separación profunda, la diferencia de naturaleza que existe entre los hechos materiales (la riqueza efectivamente poseída, por ejemplo) y la actitud interior con respecto a estos hechos exteriores: según el punto de vista, el juicio pronunciado sobre una determinada conducta puede ser favorable o desfavorable. Lo que importa —y es únicamente el juicio el que tiene valor— es la *conscientia*, el testimonio del ser interior, y no la condena eventualmente emitida por la opinión vulgar. Así es como se retorna a la doctrina de los «preferibles». Y, poco a poco, Galión es invitado a descubrir la «pobreza *in mente*», que hace que, en medio de la abundancia, se pueda estar espiritualmente desnudo, despegado de todo cuanto nos rodea.

590. *Véase* nuestro artículo «Le plan du *De brevitate vitae*», en *Studi in onore di Luigi Castiglioni*, Florencia, 1960, págs. 509-413.

591. 3, 3: *beata est ergo vita conveniens naturae suae, quae non aliter contingere potest quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae, deinde fortis ac vehemens, tunc pulcherrima et patiens, apta temporibus, corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie...*

592. *Ibid.* 7, 1 y 11.

Séneca, como hemos dicho,[593] practicó esta costumbre, que le permitió preservar su propia autonomía a lo largo de toda su carrera política. Es posible que hubiera sido una conquista personal del filósofo durante el exilio, ya que su expresión solo se encuentra en su obra después de esta prueba.[594] En cualquier caso, creemos que el esquema fundamental de los diálogos es este ascenso hacia la interioridad, y que la exposición se elaboró de tal modo que pudiera proporcionar su revelación al interlocutor.

Lo mismo se puede decir de las *Epístolas morales a Lucilio*, en las que el arte de persuadir está fundado en la experiencia de la interioridad.[595] Pero aquí, a causa de las características del género epistolar, esta estructura no es rígida, como en los *Diálogos*, sino que constituye un hilo conductor, a veces en el seno de una misma epístola, y a veces de una epístola a otra.

Pero este análisis del pensamiento de Séneca, aun cuando contribuya a aclarar la estructura profunda de cada obra, no es del todo suficiente. Una necesidad interna no basta para crear la estructura de una obra escrita, y mucho menos en la Antigüedad que en otras épocas: el peso de las reglas literarias tradicionales es preponderante, y las estructuras de orden espiritual deben encontrar los medios para integrarse en las formas tradicionales del género. Lo que para Virgilio es admisible, lo es también para Séneca. Este tipo de compromiso no es más extraño que el que se realiza en un poema épico, o incluso en un simple soneto o cualquier otra obra con forma fija y predeterminada. Por eso, no debería asombrarnos que los *Diálogos* respeten las grandes leyes de la *suasoria*.

En otro lugar, intentamos demostrar cómo esta forma *a priori* de

593. *Véanse* págs. 175 y ss.

594. Un texto de la *Consolación a su madre Helvia*, 5, 4, parece indicar que, desde antes del exilio, Séneca se había preparado para la pobreza, pero solo la experiencia podía transformar en una actitud efectiva del alma lo que había sido hasta el momento un razonamiento teórico y una precaución.

595. *Véanse* págs. 23 y ss.

la exposición está presente en algunas obras: el *De constantia sapientis*,[596] el *De brevitate vitae*,[597] el *De vita beata*[598] y el *De providentia*.[599] En cada ocasión, nos ha parecido que el plano material (distinto, evidentemente, de la estructura profunda, que constituye el objeto de los estudios de K. Abel) aplica las reglas de la retórica de la época. En cada ocasión, Séneca ha hecho que el cuerpo mismo de la demostración fuera precedido por una *Introducción*, de longitud variable, que puede ser una brusca entrada en materia, pero se reconoce por el hecho de que conduce a una *divisio*. Después de lo cual, la demostración presenta generalmente dos puntos de vista contrapuestos, que pueden ser, como en la *suasoria* clásica, el de lo *utile* y el de lo *honestum*. Es el caso, por ejemplo, del *De brevitate vitae*, donde se demuestra que el *otium*, la vida liberada de los negocios, es al mismo tiempo «útil» y «honorable».[600] Pero este no es el único esquema que se encuentra: en el *De constantia sapientis* y en el *De tranquillitate animi*, nos pareció ver que la división se establecía, siempre en la demostración, entre los argumentos generales, exteriores al estoicismo (argumentos «comunes», *communia*), y los argumentos particulares del Pórtico (*propria*). Pero Séneca no utiliza esta división como principio compositivo: se le superpone el esquema, esta vez clásico en la retórica tradicional, entre el «punto de derecho» (*ius*) y la «verosimilitud moral» (*aequitas*). Los argumentos «comunes» son los que apelan a la opinión común, a las nociones consideradas por todo hombre como suficientemente fundadas en la verdad. Los otros argumentos tienen un carácter técnico, y presuponen la previa aceptación de un sistema de pensamiento. En el *De constantia sapientes* —que se dirige a Sereno cuando este, como intentamos mostrar, ya

596. «La composition dans les dialogues de Sénèque: I. Le *De constantia sapientes*», en *REA* 1949, págs. 246-261.

597. Art. cit., pág. 406, n. 590.

598. *Véase* la edición comentada, París, 1969, págs. 9 y ss.

599. Art. cit., pág. 405, n. 589.

600. Además del artículo citado en la pág. 406, n. 590. *véase* la edición comentada, 2ª edic., París, 1966, págs. 15-16.

se había convertido en parte al estoicismo—,[601] los argumentos técnicos se exponen al comienzo, en la demostración; tras lo cual, los argumentos «de buen sentido», los *communia*, los apoyan y los corroboran (como en una controversia de tipo clásico). Pero Séneca declara expresamente que los segundos, aunque predominen en esta segunda parte, no excluyen los primeros.[602] El esquema clásico, con su demostración articulada en dos partes, no se aplica mecánicamente: Séneca la adapta a las exigencias de su empresa, que es la de conducir a su discípulo al descubrimiento de la vida interior.

En el *De tranquillitate animi*, se invierte el orden con respecto al del *De constantia sapientis*: los argumentos de «sentido común», que son principalmente los de Demócrito, se exponen al comienzo, y luego son «confirmados» y profundizados en la segunda parte de la demostración, que se vuelve (sin que Séneca se lo revele expresamente a un Sereno todavía novicio en los estudios teóricos) más intrínsecamente estoica.

Creemos que este método de análisis de la composición de los *Diálogos*, en la medida en que permite dar cuenta a la vez del enfoque filosófico y del esquema fundamental (introducción, división, demostración en dos grandes partes y conclusión), impuesto por los hábitos literarios y por las «leyes» difundidas de aquella época, es capaz de profundizar nuestra comprensión de obras que con tanta frecuencia permanecen en el misterio, pero que en realidad pertenecen a un momento de la historia literaria y al pensamiento de un hombre que retomó por su propia cuenta el mensaje espiritual del estoicismo.

Nuestro método permite además descubrir la unidad de una obra que, más allá del aparente abigarramiento, está animada por una «tensión» profunda, la misma tensión que Séneca cree discernir

601. *Véanse* págs. 286-287.

602. *De const. sap.* 10, 1: *quoniam priorem partem percurrimus, ad alteram transeamus, qua quibusdam propriis, plerisque vero communibus, contumeliam refutabimus*.

en el universo. Tiene la ambición de trascender los objetos, todo lo que es exterior y depende del cuerpo, de la materia sometida a la contingencia, para alcanzar la actividad del espíritu, en su pureza divina. Es un movimiento análogo al que describe Séneca, y que atribuye a Dios mismo: el descenso del espíritu hacia la periferia, la superficie de las cosas, y luego su ascensión hacia su propia fuente, y la reconquista de la autonomía. Si es así, el filósofo, hasta en la expresión literaria de su pensamiento, sigue a la Naturaleza y a la ley universal.

Con frecuencia, Séneca se mostró preocupado por los problemas estilísticos, y es sabido que, en las *Epístolas morales a Lucilio*, existe toda una teoría crítica. Pero estas ideas, expuestas de un modo no sistemático, son difíciles de organizar en un cuerpo doctrinal.[603] No nos corresponde retomar aquí su estudio. En general, Séneca rechaza cualquier exposición de ideas filosóficas que no tenga como meta instruir, es decir, ayudar al interlocutor a concebir la verdad de orden espiritual que el discurso debe revelarle. Este es el sentido en que afirma la preeminencia de las «cosas» (*res*) sobre las palabras (verba).[604] Pero quizá sea oportuno entender esta distinción menos como una idea literaria que como el eco de la distinción que los estoicos establecen

603. Conclusión, especialmente, de A. D. Leeman, *Orationis ratio*, Ámsterdam, 1963, pág. 282. *Véase*, también, G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milán, 1970, págs. 28 y ss. Sobre este problema, consúltese: I. T. Merchant, «Seneca the Philosopher and his theory of Style», *AJPh* XXVI, 1905, págs. 44 y ss.; G. H. Mueller, *Animadversiones ad L. Annaei Senecae epistulas quae sunt ad orationem spectantes*, Lipsia, 1911; L. Castiglioni, «Studi intorno a Seneca prosatore e filosofo», en *RFIC* LII 1924, págs. 370 y ss.; A. Bourgery, *Sénèque prosateur*, París, 1922; A. M. Guillemin, «Sénèque directeur d'âmes», 3ª parte, *REL* XXXII, 1954, págs. 250 y ss.; E. Cizek, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leyden, 1972, págs. 298 y ss.

604. Por ejemplo, *Ad Luc.* 45, 5. *Véase De ben.* II, 34, 2: *plures sunt res quam verba*.

entre los «corporales» y los «incorporales».[605] Los primeros se combinan e interactúan recíprocamente en virtud de las leyes de la física. Los segundos no pueden y no deben ser más que una imagen de esta realidad. Combinarlos entre sí en virtud de preferencias puramente estéticas es contrario a la «naturaleza», ya que tales combinaciones, sonoras o rítmicas, no responden a ninguna realidad en las cosas.

El estilo es un estado del alma:[606] las palabras tienen como causa directa una determinada actitud, un determinado estado del *ingenium*, a su vez determinado por el *animus*.[607] El estilo, por tanto, solo puede alcanzar la verdadera belleza si el alma, por su parte, es sana, armoniosa, está ordenada[608] y responde, en la medida de lo posible, a la ideal del sabio. El primer criterio será, pues, el de mantener las palabras bajo la autoridad de la razón, de no dejar nunca que escapen a su control. Eso no significa que la expresión no deba ser nunca apasionada, sino que esta pasión no debe ser un «vicio», una debilidad a la que se cede por impotencia. El estilo debe ser la manifestación de una fuerza interior, del vigor que alberga el alma del sabio y que le permite actuar de acuerdo con las decisiones de su juicio.

Séneca repudia las *cavillationes*, porque son solo juegos de palabras, que no recubren conceptos fundados en la realidad. Si es cierto que hay muchas más cosas que palabras,[609] es cierto también que los autores de razonamientos dialécticos crean palabras que no tienen el aval de ninguna cosa: son como falsificadores de moneda que intentan poner en circulación monedas de mala calidad. Séneca acepta la idea de que a toda realidad debe corresponderle una palabra, idea

605. *Véase* pág. 378.

606. *Ad Luc.* 114, *passim*.

607. *Ibid.* párr. 3: *non potest alius esse ingenio, alius animo color*.

608. *Ad Luc.* 40, 2 y ss.: dove è criticato il filosofo itinerante Serapione: *hoc non probo in philosopho, cuius pronuntiatio quoque, sicut vita, debet esse composita*. Este último término está tomado aquí en su sentido material, como en *mens composita*. Un poco más adelante (párr. 4) es utilizado en un sentido peyorativo: *oratio incomposita esse debet et simplex* (según la lectura establecida por Reynolds, *ad loc.*).

609. *Véase* pág. 410, n. 604, y la cita del *De ben.*

que le causa mil dificultades cuando quiere traducir al latín algunas nociones de la lengua de Platón.[610] Se esfuerza por traducir una palabra por otra palabra, y solo con pesar recurre a perífrasis. Lo debe a su estoicismo profundo, que impregna todos los procesos de su pensamiento y le impone un nominalismo integral.[611] Así, lo que no deja de asombrar a los críticos, que juzgan a Séneca según los criterios de la estética literaria, considera que todo enunciado, ya sea de naturaleza dialéctica o retórica, posee un carácter científico, y debe referirse a una verdad objetiva. Y precisamente porque toda retórica es científica, es también una «virtud», es decir, una excelencia del alma humana.[612] Si seguimos la idea, nos damos cuenta pronto de que el estoicismo profesado por Séneca no lo aleja de hecho de las leyes tradicionales de la retórica, sino que las pone simplemente al servicio de la verdad. Vemos, en efecto, que los estoicos aceptaban las tres partes de la retórica, los tres géneros de discurso (deliberativo, judiciario, laudativo) y también los aspectos de la elocuencia (invención, elocución, orden y acción), así como las partes del discurso (prólogo, *narratio* —o, más generalmente, exposición de la causa: διήγεσις—, refutación y epílogo).[613] Séneca, al dar a su pensamiento una expresión literaria, es decir, la forma de un discurso seguido, y al rechazar el diálogo socrático, mediante preguntas y respuestas, se ve llevado y casi obligado, por la lógica misma de su pensamiento, a hacer suyas las leyes de la retórica tradicional.

A PROPÓSITO DE LAS TRAGEDIAS

Hemos visto que es imposible determinar con suficiente aproximación la fecha de composición de las tragedias de Séneca. Las tentati-

610. *Ad Luc.*, 58.
611. E. Bréhier, *Chrysippe*, págs. 68 y 55.
612. Quintiliano, *Inst. orat.* II, 15, 34; Cicerón, *De orat.* III, XV, 34.
613. Dióg. L. VII, 42.

vas de datación que se han propuesto, por ingeniosas que sean, dejan lugar a la duda.[614] Todo lo que se puede decir es que el teatro de Séneca trata algunos temas que están presentes en su obra filosófica. Así, por ejemplo, en el *Hércules en el Eta*, insiste en el tema de la clemencia: «Es un mérito haber logrado mantener sin mancha el hierro y, mientras gobernabas, no haber permitido que el hado se ensañara con tus pueblos».[615] Y un poco más lejos, añade este deseo: «que en ningún palacio domine aquel que cree que la única gloria de su trono es mantener en alto siempre el hierro».[616] Naturalmente, podemos imaginar que estamos en la época del *De clementia*. Pero también es posible pensar en Calígula y su máxima preferida, «*oderint dum metuant*». Como hemos visto, esta idea de la clemencia como virtud real por excelencia que aparece con el *De ira*, es decir, desde el comienzo del reinado de Claudio, se afirma todavía más en la *Consolación a Polibio* y en la *Consolación a Helvia*, y se erige en sistema en el *De clementia*.[617]

Pero, por otra parte, el evidente parentesco entre el pasaje de la tragedia en que el coro se pregunta qué lugar del cielo ocupará Hércules divinizado,[618] y el prólogo de la *Farsalia*, donde la misma pregunta se plantea a propósito de Nerón, no implica necesariamente que ambas composiciones sean contemporáneas. Puede suceder que Lucano haya recordado estos versos y los haya utilizado en su elogio del joven emperador. Todos estos temas son demasiado esenciales en el pensamiento político de Séneca como para que se le pueda asignar un momento más bien que otro. Sin embargo, algunos indicios dejan entrever quizá un esbozo de solución, o al

614. O. Herzog, «Datierung der Tragödien des Senecas», *Rh. M.* 1928, pág. 51.104; Fr. Giancotti, *Saggio sulle tragedie di Seneca*, Roma, 1953; L. Balzamo, «Della possibilità di una politica di Seneca in relazione alla cronologia delle sue tragedie», *Ann. Fac. Lettere*, Universidad de Nápoles, VII 1957, págs. 53 y ss.

615. V. 1561.

616. *Ibidem*, v. 1590-1592.

617. *Véanse* págs. 102 y ss.; 127, etc.

618. V. 1564 y ss.

menos sugieren una posibilidad más alta para un período anterior al año 52.

En primer lugar, la predilección que Séneca parece haber sentido por la leyenda de Hércules. Sin duda, podemos decir que el héroe ha sido colmado por los estoicos con una especial estima; y, desde luego, Séneca exalta a Hércules por sus virtudes de coraje.[619] Pero hay más: Hércules es el héroe antoniano por excelencia. Ahora bien, entre todas las alusiones a Antonio contenidas en la obra de Séneca, solo una es favorable, la que se lee en la *Consolación a Polibio*.[620] Y todavía es más relevante que Séneca incluya el elogio a Hércules en tragedias cuyo argumento parecía no implicarlo, como es el caso de *Agamenón*.[621] Todo eso se explicaría bastante bien bajo el reinado de Claudio, es decir, durante el exilio.

Otro indicio apunta, creemos, en el mismo sentido: en *Las troyanas*, Agamenón se indigna contra los sacrificios humanos.[622] Recordaremos que Claudio había emitido un decreto que abolía los ritos de este tipo entre los galos.[623] El propio Agamenón se presenta como un rey justo y moderado, lo contrario de un tirano. Originario de Argos, como el padre de Hércules,[624] se declara dueño de su ira, que es lo que Claudio había prometido ser.[625]

Finalmente, ¿acaso es posible que el tema del *Tiestes* fuera elegido después de la muerte de Británico, dado que el coro pronuncia versos como estos: «Aquel fiero y cruel, que no era capaz de domi-

619. *De const. sap.* 2, 1 y ss., donde el Hércules estoico está algo ridiculizado, y se lo compara con Catón, aunque de manera favorable a este.

620. 16, 1: *M. Antonius, avus meus, nullo minor nisi eo a quo victus est.*

621. V. 808 y ss.

622. V. 298-300.

623. Suetonio, *Claudio* 25, 13. Plin., *N.H.* XXX, 13; Mommsen, *Röm. Strafe*, 120 2.

624. *Las troyanas*, *loc. cit.*: Agamenón, nuevo Hércules, como él vencedor de Troya.

625. *Las troyanas*, 250: *iuvenile vitium est regere non posse impetum*, etc. Sobre Claudio y la ira, pág. 269.

narse, aquel terrible Atreo, cuando ha visto a su hermano, se ha quedado aturdido. No hay fuerza más potente que el verdadero afecto de familia...»?[626] Eso sería tan poco verosímil como pensar que se hubiera elegido el tema de *Agamenón* después de la muerte de Claudio. ¿Acaso podría Séneca evocar con tanto patetismo el asesinato de una mujer a su marido, si Agripina hubiera cometido ya su crimen?[627]

Todas estas observaciones pueden indicar que al menos algunas tragedias, *Agamenón*, *Las troyanas*, *Tiestes*, *Hércules loco* y *Hércules en el Eta*, podrían fecharse en el reinado de Claudio. Ya hemos visto que en tal período, que es el del exilio, es cuando Séneca parece haber desarrollado la actividad literaria más reducida, a la vez que un máximo de actividades ociosas.[628]

De ello no se deduce que todo el *corpus* de las tragedias pertenezca necesariamente a los años del exilio. Sabemos por Tácito[629] que, hacia el año 61 o 62, Séneca había vuelto a componer «versos (*carmina*) con más frecuencia», y podemos creer que se trata de una alusión a las tragedias. Sin embargo, la expresión de Tácito implica que Séneca ya había compuesto antes, o al menos que tenía el hábito de escribirlas.

Sobre la base de estos indicios, por exiguos que sean, podemos suponer que la composición teatral se desarrolló a lo largo de dos períodos principales: más de la mitad de las tragedias conservadas (al menos cinco de ocho) datarían del exilio, y el resto (*Edipo*, *Medea*, *Fedra*) de la época del retiro, o al menos del declive político. ¡Pero es solo una hipótesis muy débil!

Quedaría por preguntase qué ecos de su pensamiento dejó traslucir Séneca en sus obras dramáticas. Creímos ya encontrar en ellas el tema fundamental de su política: el odio al tirano y, por el contrario, la aceptación del rey justo, que sabe dominar su propia ira y

626. V. 546 y ss.
627. *Agam.* 867 y ss.
628. *Véase* pág. 276.
629. *Ann.* XIV, 52.

protege las ciudades. Hay un análisis bastante sistemático y profundo de la situación real, de la soledad del Príncipe al frente de su pueblo, asediado por todas las tentaciones del poder. El mayor mérito para un rey consiste en asegurar la paz al propio pueblo: «un imperio que se basa en la fuerza nunca se ha conservado mucho tiempo, mientras que un imperio moderado es duradero...», dice Agamenón.[630] Por encima del derecho de la fuerza, está el derecho al honor (*pudor*).[631] Pero la razón de Estado puede exigir que se cometan crímenes. Lo recuerda Ulises, completando la doctrina enunciada por Agamenón.[632] La condición de rey no puede otorgarle a quien la asume ni la paz interior, ni la felicidad.

En este punto, el teatro de Séneca va más allá del análisis político y alcanza el de la condición humana. El rey no es más que un ejemplo extremo de lo que es cada hombre: los bienes de Fortuna, tan grandes, preponderantes para un rey, existen para el más humilde de los mortales, y es necesario, tanto para uno como para otro, superarlos. El «rey» adquiere en este punto un valor mítico.

Hacía mucho tiempo que el mundo heroico estaba al servicio de la meditación filosófica. Séneca no hace más que seguir las lecciones de Eurípides, pero esta utilización moralizante de los héroes legendarios no era exclusiva de la tragedia. Se encuentra un ejemplo particularmente significativo en un tratado como el de Filodemo *Acerca del buen rey según Homero*:[633] el mundo homérico sirve como pretexto para una teoría de la ciudad ideal, que creemos inspirada en las intenciones de César. Lo que para Filodemo era posible, lo es también para Séneca, que utiliza los personajes tradicionales de la poesía elevada para materializar sus propias ideas. Hacía mucho tiempo, también, que los jóvenes se habituaban, en las escuelas de rétores, a tratar en sus declamaciones las situaciones legendarias, por ejemplo

630. *Las troyanas*, v. 258-259.
631. *Ibid.* v. 334.
632. *Ibid.* v. 550.
633. *Véase* nuestro artículo en *REL* XLIV 1966, págs. 254-255.

exhortando a Agamenón a sacrificar (o, según el caso, a salvar) a su hija, a Aquiles a moderar su cólera, o bien a consolarle por la muerte de Patroclo. Podemos recordar también que Horacio, en una *Epístola* dirigida al joven Lolio Máximo,[634] lo invitaba a releer la *Ilíada*, donde encontraría una lección de sabiduría: ahí vería los daños provocados por las pasiones humanas, las iras de los reyes que traen consigo las desventuras de los pueblos (uno de los temas más apreciados por Séneca en sus tragedias), o el amor insensato de París por Elena que provocó la ruina de una ciudad próspera. No es extraño pues que Séneca haya querido componer sus tragedias como *exempla*, que no se proponen tanto analizar caracteres que presentar, gracias a situaciones, por decirlo así, «experimentales», momentos de crisis en los que el alma humana se revela en su verdad.

Eso explica también por qué las tragedias de Séneca se nos presentan como deliberadamente «teratológicas»: las situaciones que tratan son excepcionales hasta la monstruosidad. Se trata de casos extremos, y se puede pensar que la intención del poeta no estaba motivada por una elección primordialmente estética, sino por un propósito filosófico: Hércules, héroe «virtuoso» entre todos, que ha llevado la excelencia humana a su grado más alto, es mostrado como víctima de fuerzas monstruosas, que lo superan. Habríamos podido esperar que el poeta, de haber querido dar una lección de «moral», y extraído una lección optimista de sus tragedias, hubiera optado por pintar a Hércules victorioso. Pero de hecho lo pinta en su derrota: el valor mayor está destinado a hundirse en la muerte. Una vez es la locura enviada por Juno la que lo abate y le hace cometer los crímenes más atroces, y otra vez es la sangre de una de sus víctimas (el centauro Neso) la que causa su perdición, tal como había predicho el oráculo de Dodona. El desenlace del *Hércules en el Eta*, la aparición del héroe que habla a su madre después de la apoteosis, no debe llamarnos a engaño: esta apoteosis solo es posible después de la muerte, es decir, después de la derrota. Los sufrimientos de Hércules son so-

634. I, 2.

brehumanos, y no los alivia la esperanza de una inmortalidad, que no le ha sido expresamente prometida y de la que a ratos desespera.[635] ¿Qué lección podemos extraer de este fracaso de la «virtud»? Más o menos la misma que el *De providentia* extrae de la muerte de Catón.[636] Victoria y derrota, muerte y supervivencia pertenecen al ámbito de los indiferentes: el sufrimiento más intolerable puede azotar al héroe y aniquilar su ser, pero lo que importa es la lucha de Hércules contra un Destino más fuerte que él, que con seguridad acabará por imponerse.[637] En tales condiciones, no es sorprendente que el relato de los últimos momentos de Hércules recuerde, hasta en su vocabulario, la célebre crónica de los últimos momentos de Catón: ambos héroes son comparados con un gladiador en la arena, que sucumbe heroicamente frente al Destino. Si la cronología que proponemos para la tragedia es exacta, el relato trágico sería la fuente y el primer esbozo de la página del *De providentia*.

Se comprende mejor así por qué los personajes centrales de las tragedias de Séneca se dejan llevar por interminables monólogos, intentando definirse a sí mismos. Se comprende también por qué nos dan la curiosa impresión de inmutabilidad (que frecuentemente se le reprocha a Séneca): al haber quedado fijado su ser, no puede evolucionar, está determinado de una vez por todas, y la única conclusión posible es la muerte. Esta omnipresencia de la muerte es una de las grandes intuiciones de la filosofía de Séneca: la muerte *«in mente»*, como secreto de la libertad.

En *Fedra*, Séneca se interrogaba por el desarrollo del «mal» en el alma humana. Un problema sobre el que se detuvo poco en las obras en prosa que conservamos, pero que no podía dejar de planteársele, sobre todo si se admite que esta tragedia fue escrita en el momento en que tomaba gradualmente conciencia del fracaso que representaba para él la evolución de Nerón. Hemos intentado mostrar en otro mo-

635. *Herc. Oet.*, v. 1512 y ss.
636. *Véanse* págs. 396 y ss.
637. *Herc. fur.*, v. 1279 y ss.

mento[638] que Séneca había construido toda la obra de *Fedra* en torno a este problema de la responsabilidad: la reina, decidida en un primer momento, por su pasión, a obtener el amor de su yerno, duda cuando comprende el horror de su deseo, desiste de ir más lejos y comienza una larga lucha contra sí misma, de la que solo vemos el comienzo (al final del primer acto), y de la que sale rota, tal como se presenta al comienzo del segundo. Ahora es incapaz de resistir a lo que se ha convertido en un mal físico, una verdadera posesión demoníaca. Ayudada por la nodriza, acepta revelar su amor a Hipólito, pero lo acepta a su pesar: *vos testor omnis, caelites, hoc quod volo / me nolle*.[639] Fedra no quiere lo que su voluntad va a realizar. La única vía de salida para recobrar la libertad perdida será, naturalmente, la muerte.

Séneca quiso descubrir el punto del alma en que el juicio de la razón no puede ya torcer el *impetus*, el movimiento interior. En ese momento, Fedra se ve obligada, como Hércules en el Eta, a desgarrarse sí misma para librarse de su mal. Este es mucho más terrible porque está reforzado por el vigor mismo de su alma excepcional. Volvemos a encontrar aquí la psicología materialista de los estoicos, que Séneca acepta. La doctrina expuesta en la *Epístola 106*, según la cual las pasiones son «corporales», enfermedades del alma (pero no, Séneca lo mostrará más tarde, en otra epístola, *animalia*), explica cómo estas enfermedades, al igual que las del cuerpo, pueden volverse tan graves que hagan inútil cualquier remedio. Es cierto que en la misma epístola en que recuerda esta doctrina, Séneca parece no concederle mucha importancia. «Jugamos al ajedrez», dice. Pero es porque se apresura a llevar a Lucilio por el camino de la sabiduría, y no hacia el conocimiento teórico. En ese momento, Séneca no ignora que sus días están contados: Lucilio ya no tiene tiempo, ni mucho menos él, para demorarse en esos estudios. Pero eso no significa que su maestro, en otra época, no se haya dejado impregnar por ellos.

638. *REL* LXI, 1963, págs. 297-314: «L'originalité de Sénèque dans la tragédie de *Phèdre*».

639. *Fedra*, v. 604-605.

CONCLUSIÓN

Al comenzar a escribir este libro, nos preguntábamos qué era lo que había de romano en la obra de Séneca, y cuáles eran sus características propias, aquello que ningún otro habría podido escribir. ¿Estamos ahora en condiciones de responder a esta pregunta?

Nos pareció, en primer lugar, que su pensamiento no se limitaba a reproducir fórmulas trabajosamente extraídas de los doxógrafos, y comprendidas con mayor o menor exactitud. Este pensamiento es coherente: se desarrolló de la adolescencia a la vejez siguiendo una evolución comprensible, para ir volviéndose cada vez más claro. Lo que al comienzo era una elección aparentemente intuitiva se convierte, en la época de las *Epístolas morales a Lucilio*, en una verdad demostrada, integrada en un sistema consciente. Es muy probable, por lo demás, que sea el carácter mismo de esas primeras obras, cada una de las cuales trata un tema determinado, lo que acentúe esa impresión. Cuando escribe el *De ira*, Séneca ya conoce, al menos con un conocimiento intelectual y teórico, lo esencial del estoicismo, con sus formas romanas y, naturalmente, con las grandes tesis fundamentales, que son las del Pórtico Antiguo. Pero parece cierto también que, en ese momento, sigue dudando entre algunas opciones, que todavía no ha efectuado una elección personal entre todos los puntos. Las elecciones definitivas serán hechas durante los últimos años, a lo largo de los meses de meditación sistemática que precedieron a su muerte. Las *Epístolas morales a Lucilio* nos dan testimonio de esas discusiones de Séneca consigo mismo y el círculo de sus amigos y libertos más íntimos. Parece que es en ese momento cuando se aleja de

Posidonio y se acerca a las tesis sostenidas antaño por sus maestros, Átalo y Papirio Fabiano. Regresaba así, a través de ellos, pero también retomando un contacto directo con Zenón y Crisipo, en puntos esenciales, a las fuentes del estoicismo. Panecio y sus discípulos habían atenuado un poco la distinción entre los valores fundamentales, el Bien y la Belleza, y los «preferibles». Séneca exige mayor rigor. No se cansa de repetir que «el único mal es el mal moral», y que cualquier vida feliz depende de un recto juicio, capaz de iluminar una voluntad perfectamente autónoma. La idea de libertad personal conforma uno de los polos de la vida interior, tal como la concibe Séneca. A él le debemos la formulación más clara que haya de esta noción, que no siempre fue enunciada con nitidez por los estoicos anteriores a él. Aunque el principio esté presente en ellos, con la idea de autonomía (αὐτάρκεια), primero del soberano Bien y, luego, del sabio, este principio no es llevado hasta sus últimas consecuencias, la más importante de las cuales es, desde luego, la meditación sobre la muerte.

Y nos encontramos aquí ante una de las contribuciones más importantes de Séneca a la filosofía occidental: el don que posee para transformar en experiencia vivida los razonamientos abstractos de la escuela. Antes que él, se repetía que el sabio era independiente de las cosas exteriores. Séneca fue el primero en decir que uno de los requisitos esenciales de la sabiduría era «morir» en espíritu para esas cosas. Y fue también uno de los primeros en practicar ese precepto, tan importante en la vida espiritual de los cristianos.

Durante los siglos II y I a.C., el estoicismo se había orientado hacia una teoría de la vida social, que concedía mucha importancia a las especulaciones sobre la justicia, con Panecio, o (probablemente) Blosio de Cumas, y se abría, por otra parte, al conocimiento del mundo y de las cosas, con el mismo Panecio y, sobre todo, Posidonio. Es de suponer que Catón, ayudado por su amigo Atenodoro Cordilión, haya percibido lo que podría considerar una especie de empobrecimiento de la corriente principal, y es probablemente en su círculo donde hay que buscar el origen de este retorno a la enseñan-

za del Antiguo Pórtico que desembocó, con Séneca, en una renovación total de la doctrina. Renovación no tanto de las fórmulas, como de su impacto sobre las almas.

Se puede aplicar al propio Séneca lo que él dice acerca de la conducta del filósofo a quien las dificultades de los tiempos impiden participar efectivamente en la vida política: su enseñanza y su ejemplo son capaces de transformar el mundo, aun cuando se vea obligado a vivir en soledad.

El estoicismo, doctrina orientada hacia la vida política, se había revelado prolífico a ese respecto a partir de la segunda mitad del siglo II a. C. Se había adaptado admirablemente a la república aristocrática de Escipión Emiliano, con la que soñaba Cicerón. Había fracasado bajo la forma que le habían dado Tiberio Graco y sus amigos, pero había contribuido, en parte, a formar el nuevo Estado augustiano. En los tiempos de Séneca, sin embargo, el mismo problema se planteaba en nuevos términos: después de la muerte de Augusto y tras el estancamiento político provocado por la larga vejez del «Padre de la Patria», se había instaurado un régimen monárquico cuya teoría todavía nadie había conseguido esbozar. El Príncipe era un soberano absoluto: el *imperium* lo elevaba por encima de las leyes. En la más antigua tradición romana, el *imperator* era el que detentaba el poder, en parte divino, de ordenar las cosas, de hacer frente a las situaciones que escapan al *ius*. Si, además, el mismo hombre era investido con la *potestas* tribunicia, que le concedía el derecho a interrumpir, en cualquier momento, el curso normal de los procedimientos civiles y autorizaba a todos los ciudadanos a apelar a él, este Príncipe se convertía en el juez supremo y todos los magistrados pasaban a estar bajo su dependencia. El Senado solo tendría la facultad de emitir informes, y su *auctoritas* tradicional sería bastante precaria. El emperador, por todas estas razones, se convertirá en la fuente única de la ley. Cosa que abre la puerta a todas las tiranías. Los últimos años de Tiberio, el final del reinado de Calígula y buena parte del gobierno de Claudio habían demostrado, con la más cruel evidencia, que no se trataba de un peligro imaginario. Roma estaba

en manos de un amo tan absoluto, en caso de que quisiera, como lo habían sido los reyes helenísticos, herederos de la dictadura militar macedonia.

Ahora bien, desde sus comienzos, el estoicismo se había preocupado por elaborar soluciones a tales problemas. Como sabemos, sus primeros maestros no habían ocultado sus simpatías por regímenes mixtos, que reunían aspectos democráticos, aristocráticos y monárquicos. En el *De Republica*, Cicerón se acordará de sus ideas. Pero si, en la república oligárquica que tocaba a su fin, era posible elaborar el programa de un nuevo régimen, eso ya no era posible bajo la monarquía imperial. Si se quería abandonar las ensoñaciones y modificar las condiciones de la vida política, era necesario actuar sobre la mente del Príncipe, hacer de modo que el poder terrible que tenía entre las manos se viese regulado por su razón, y no entregado a sus caprichos.

Esta fue la tarea a la que Séneca quiso entregarse. Hemos creído descubrirlo en el *De ira* y también en las *Consolaciones a Polibio*, con tanta frecuencia objeto de interpretaciones malévolas. Luego viene el tiempo del «ministerio», en que la Fortuna ofrecía a Séneca el medio imprevisto, inesperado, de realizar su empresa. Respondió a esta oferta de Dios elaborando la teoría de la *clementia*, que es precisamente la virtud a través de la que se realiza, según razón, la «simpatía» natural que une a todos los seres humanos. Gracias a la clemencia, el Príncipe encuentra la humanidad que está a su merced, se vuelve hacia ella no por piedad o caridad, sino por justicia. Comparte la humanidad con el resto de los hombres.

La función de la *clementia* en la monarquía absoluta julio-claudia está desempeñada, cuando se trata no ya de la vida pública, sino de las relaciones entre los miembros de una misma casa, por el *beneficium*. Se puede notar que la meditación de Séneca se dirigió ampliamente a los diferentes aspectos de la οἰκείωσις, la «*conciliatio*» humana. Recupera así lo que Catón, en la exposición del sistema estoico que Cicerón pone en su boca en el III libro del *De finibus*, sitúa en el centro de su análisis. ¿Acaso se inspiraba entonces Catón

en Antipatro de Tarso, a quien correspondería el mérito de haber formulado, de una manera original, según un orden lógico más coherente, las tesis elaboradas por sus predecesores? Es posible, y se puede pensar que las condiciones de la vida política en Grecia, después de las grandes victorias romanas que marcaron la primera mitad del siglo II a. C., no fueron ajenas a esta nueva orientación, que abría la doctrina a las relaciones entre los hombres. Es, pues, tanto más significativo que sea Séneca, un pensador romano, quien retome estas ideas para intentar dar una estructura espiritual indispensable al hecho monárquico, tal como se impuso al mundo después de la muerte de Augusto. El pensamiento de Séneca se desarrolla entonces en dos planos: el de la organización política y el de la sociedad. La primera se concibe a imagen de cualquier ser de la naturaleza (*natura*), de cualquier ser que exista en virtud de las leyes universales, con un cuerpo y un alma. El *De clementia* retorna en tres ocasiones sobre esta idea, que es esencial y no constituye una simple metáfora, ya que, como hemos visto, Séneca acepta la idea estoica de la existencia de seres múltiples, materiales, que se conjugan sin perder su propia unidad. El mundo romano, el *imperium*, es un microcosmos cuya «psicología» es idéntica a la del universo en su conjunto y también, entre otros, a la de cada ser humano. La monarquía se convierte entonces en una exigencia de la Naturaleza. Pero esta exigencia solo será plenamente satisfecha en la medida en que el «jefe», el ἡγεμών, se adapte a las leyes de esta Naturaleza, que se traducen en las diferentes *virtudes*, es decir, en las diferentes formas de la excelencia que caracterizan a los seres dotados de razón.

Las mismas reglas se aplican a la vida de los simples particulares, en el interior de cada casa. Séneca no aspira a suprimir las jerarquías sociales existentes, por ejemplo liberar a los esclavos, pero se niega a conceder a tales jerarquías una importancia espiritual. Después de todo, estas cosas dependen del «cuerpo», no del alma, pertenecen al ámbito de la Fortuna, y, por tanto, son «indiferentes». Del mismo modo, a los ojos del Dios de los cristianos, solamente tendrá importancia el ser interior: el alma se salvará, si lo merece, aunque perte-

nezca a un esclavo o a un criminal que perece en la cruz. En definitiva, a los esclavos se les reconoce algo más que la libertad jurídica: el derecho a la libertad moral y el respeto hacia esta libertad.

En esta doble meditación de Séneca sobre el poder y la sociedad de los hombres, había más que los gérmenes de una inmensa renovación. Nerón, es cierto, no siguió hasta el final las lecciones de su maestro, y el imperio de la Razón pareció zozobrar en la catástrofe de Pisón y de sus amigos. Pero ese sueño no se olvidará. La imagen que Séneca había dibujado de un emperador «virtuoso», imitador de Dios sobre la tierra, no dejará de obsesionar a los espíritus. A falta de poder formar a un emperador semejante, los senadores se esforzarán muy pronto en elegir a uno que se presente a los ojos de todos como conforme con este ideal. Llamarán a Nerva al poder, y luego se pedirá a Nerva que designe como su sucesor al hombre más digno de asumir ese cargo, y ese será el reinado de Trajano, *Princeps Optimus*. Pero ya desde la muerte de Nerón se había asistido, con Galba, a una tentativa del mismo tipo. Para convencerse de ello, basta con releer las páginas de las *Historias* donde se anuncia la adopción de Pisón. El *De clementia*, el discurso pronunciado por Galba con ocasión de esta adopción y, finalmente, el *Panegírico* de Trajano escrito por Plinio el Joven son los tres grandes puntos de referencia en este largo recorrido del pensamiento político romano a la búsqueda de la verdad.

Es difícil calibrar la importancia, en la historia del pensamiento humano, de un hombre que tuvo así la ambición de «repensar el mundo», y de descubrir tanto las leyes del poder entre los hombres como las de la felicidad propia de cada uno. Pero es de creer que esta importancia fue muy grande, y si los historiadores del siglo pasado lo han despreciado, nosotros no dudaremos en seguir a todos los que, antes que ellos, y desde la Antigüedad, han pedido a Séneca que los guiara en las vías del espíritu.

APÉNDICE I

LAS *EPÍSTOLAS MORALES A LUCILIO.* CRONOLOGÍA. NATURALEZA

Hemos considerado resueltos (*véanse* págs. 216 y ss.) los problemas planteados por la cronología y por la naturaleza misma de las *Epístolas morales a Lucilio*, sin ignorar a qué discusiones dieron y siguen dando todavía lugar. Las conclusiones a las que hemos llegado son evidentemente susceptibles de ser impugnadas, y podrán juzgarse arbitrarias, inciertas o inexactas.

Sin embargo, nos ha parecido que tales problemas, tratados demasiado a menudo de manera confusa, pueden ser clarificados, y que algunos resultados deben ser considerados como adquiridos. El excelente ensayo de E. Albertini (*La Composition...*, pág. 132 y ss.) definió los principios con los que debería contar cualquier razonamiento sobre la naturaleza de esta correspondencia. En primer lugar, el hecho de que estas epístolas están unidas entre sí por relaciones cronológicas, que su sucesión se sitúa en un marco temporal, y no en un marco lógico. Eso excluye no, desde luego, el artificio literario, sino la idea de que esta colección pueda no ser más que un tratado artificialmente podado para adoptar la forma epistolar. Y eso no quiere decir de ninguna manera que Séneca no haya tenido, desde el comienzo de esta correspondencia, la intención de publicar lo que estimara de interés general (*véase* pág. 228, n. 595). Pero su intención principal era, sin duda, la de guiar a su amigo Lucilio en el aprendizaje de las vías de la sabiduría.

Lucilio, a través de las cartas que le escribe Séneca, deja entrever una personalidad bien definida, y testimonios exteriores a las *Epístolas* nos permiten esbozar su silueta. Siguió una carrera de

procurador, que se puede reconstruir con bastante verosimilitud, en parte gracias a las *Epístolas* (*véase* pág. 94). Vivió según el modo de existencia adecuado a su rango, un modo de vida sobre el que Séneca se interroga e intenta obtener informaciones por terceros. Este mismo Lucilio es objeto de una acusación que le provoca graves preocupaciones. ¿Podría haber inventado Séneca todo esto? Habría podido hacerlo si Lucilio no hubiera sido más que una creación imaginaria, lo cual es casi inconcebible puesto que Lucilio es un ser real.

Por otra parte, si esta correspondencia no se basara en acontecimientos de la vida cotidiana, no encontraríamos en ella menciones a personajes e incidentes que solo desempeñan un papel muy secundario en la dirección moral guiada por Séneca. Sin duda, el amigo del que se trata en la *Epístola 3* es el pretexto de una definición de la amistad, o más bien sirve para introducir el tema, pero, cuando reaparece en la *Epístola 11*, ya no se trata de la amistad, sino de una reflexión sobre la timidez, que encaja mal en la serie de preceptos impartidos por Séneca a Lucilio. Los hechos son utilizados, y no se inventan en función de las necesidades de la causa, y eso es lo que explica, en parte, los contrastes entre las epístolas, que dependen siempre un poco del acontecimiento fortuito utilizado por Séneca para su reflexión. ¿Acaso podemos seriamente imaginar que Séneca haya inventado la llegada del filósofo Serapión a la ciudad en que se encuentra Lucilio (*Epístola 40*), la conferencia que dio y las características de su elocuencia? Igualmente, cuando Séneca hace alusión a la muerte de tal o cual de sus amigos, o al incendio de Lyon, está sometido a los acontecimientos y no los crea.

No es menos cierto que actualmente tenemos ante la vista toda la correspondencia realmente intercambiada entre Lucilio y Séneca. La publicación que se hizo de ella —quizá después de la muerte de este, pero con mayor probabilidad antes, debido precisamente a esta razón— consistió en elegir en las epístolas reales lo que presentaba un valor verdaderamente filosófico y podía servir para la instrucción de otros lectores.

En tales condiciones, ¿cómo se plantea el problema de la cronología?

Binder, en su obra frecuentemente citada (*Die Abfassungszeit von Senekas Briefen*, Tubinga, 1905), se esforzó en calcular esta cronología basándose en el tiempo necesario para los intercambios. Este método, al que nosotros mismos hemos recurrido (*véase* pág. 217) es evidentemente, en sí mismo, muy inseguro. Ignoramos *a priori* si varias epístolas fueron enviadas simultáneamente, y si, por otra parte, el intercambio de epístolas estuvo interrumpido (¡lo estuvo!), y si algunas epístolas fueron suprimidas totalmente. En el primer caso (epístolas enviadas juntas), un mayor número de epístolas correspondería a un tiempo más corto. En los otros dos, sucedería lo contrario. Y no podríamos postular que ambos fenómenos se compensen necesariamente, y que podamos calcular sobre un media. Por eso es indispensable confrontar los resultados teóricos fundados en el cálculo probable de la duración de los intercambios con las pocas indicaciones suministradas por las epístolas mismas sobre el momento del año en que tal o cual debe haber sido escrita. Tendremos así, en relación con la frecuencia teórica, separaciones admisibles, y otras que no lo serán, y que habrá que explicar.

Por ejemplo, la *Epístola 18* data de las *Saturnales* y la *Epístola 23* del comienzo de la primavera. Hemos mostrado que esta separación era plausible, únicamente según el funcionamiento normal de los correos. Se admitirá que la primera data de finales del mes de diciembre y la segunda del mes de febrero, a más tardar de comienzos de marzo del año siguiente. Sería poco verosímil pensar que un año, o más, hubiera pasado entre ambas epístolas.

En cambio, entre la *Epístola 23* y la *Epístola 67*, que es de la primavera, «que se ha abierto paso», es más que probable que haya pasado un año entero (*véase* pág. 218). Desde luego, Séneca habría podido multiplicar los envíos simultáneos de varias epístolas. Pero vemos también que, durante el intervalo en cuestión, que intentamos evaluar, se produjeron muchos acontecimientos, demasiado numerosos para haber podido darse en un mes o dos. Séneca fue a la

Campania (*Epístola 49*), y viajó no solo a Pompeya, sino también a Nápoles y a Bayas (*Epístola 57*), en un tiempo en que la mar era insegura y en que lluvias abundantes habían transformado el camino en un pantano. Esto es adecuado, desde luego, para el mes de marzo, en la Campania, pero también para finales del otoño y comienzos del invierno. La primera hipótesis está excluida ya que, entre la *Epístola 23* y la *Epístola 57*, Lucilio ha tenido tiempo de ir a Roma, una estancia que explica, como ha mostrado bien E. Albertini (*op. cit.*, pág. 111), el corte que se produce después de la *Epístola 29* (el final de las máximas tomadas de un filósofo u otro, a menudo un epicúreo, con las que Séneca hasta ahí terminaba cada epístola; *véase* también en pág. 295, n. 187). Todo concurre para hacer probable la cronología «larga». Podemos legítimamente pensar que, entre la *Epístola 23* y la *Epístola 57*, ha transcurrido un año entero: sería tan poco razonable suponer que hubieran transcurrido dos, como pensar que esas dos epístolas solo están separadas por uno o dos meses como máximo. Todo nos lleva, pues, a creer que la *Epístola 57* se sitúa hacia diciembre (quizá noviembre) del 63.

Por estas razones, nos parece completamente imposible adoptar la cronología «corta» de Binder, aceptada por E. Albertini y, todavía recientemente, por K. Abel. La cronología «larga» (62-64) nos parece preferible.

Otra solución ha sido propuesta hace tiempo por E. Cizek («Despre redactarea scrisorilor lui Seneca», en *Studii Clasice*, II, 1960, págs. 257-277). Para E. Cizek, las primeras epístolas serían anteriores al retiro. Eso permite alargar el tiempo de composición. De hecho, nada viene a apoyar esta idea. Séneca invita a Lucilio a abandonar sus cargos. ¿Lo haría si él siguiera ejerciendo los suyos? Cuando, en el 49, daba a Paulino el consejo de retirarse, todavía no se encontraba instalado en el Palatino. La *Epístola 8*, en fin, afirma que Séneca se ha alejado ya de los asuntos públicos. ¿Hay que dudar de su palabra? Hemos visto que la sucesión de los acontecimientos conocidos permite situar, con la mayor verosimilitud, el comienzo de la correspondencia con Lucilio a lo largo del verano del 62.

Las pocas fechas así establecidas constituyen puntos de referencia de una cronología continua, en cuyo seno las otras epístolas se irán situando. Y eso permite a la vez resolver algunos problemas tradicionales y aportar una confirmación al marco cronológico así establecido.

A partir de Schultess (*De L. Annaei Senecae Questionibus et Epistulis commentatio*, Bonn, 1872), se supuso que la *Epístola 70* y la *Epístola 49* fueron invertidas en su publicación, porque, en la primera, Séneca escribe (párr. 1): *post longum intervallum Pompeios tuos vidi*, y en la segunda (párr. 1): *ecce Campania et maxime Neapolis et Pompeiorum tuorum conspectus incredibile est quam recens desiderium tuoi fecerint*. ¿Cómo puede pretender Séneca, se nos dice, que ha vuelto a ver Pompeya después de un largo intervalo, cuando había estado allí en el momento de la *Epístola 49*? E. Albertini hacía ya observar (*op. cit.*, pág. 199, n. 2) que Séneca se limita a decir, en la *Epístola 49*, que *ha visto* Pompeya y Nápoles (*ecce Campania et maxime Neapolis ac Pompeiorum tuorum conspectus...*), sin duda llegando a Nápoles por mar, mientras que, en la *Epístola 70*, estaría en la misma Pompeya. Este argumento puede parecer discutible. Si, en cambio, hubiera transcurrido un año entero entre las dos epístolas —la *Epístola 49*, datando del verano del 63, y la *Epístola 70* de la primavera o del comienzo del verano del 64—, Séneca bien podría hablar de un *longum intervallum*.

En cualquier caso, la cronología que hemos propuesto encuentra otras confirmaciones. En primer lugar, todos los hechos exteriores discernibles se sitúan sobre esta base en la estación más probable. Cuando Lucilio realiza numerosos viajes a Sicilia (*Epístolas 69-71*), lo hace, como quiere la tradición de los administradores de ese país, a comienzos de la primavera (Cicerón, *Verrinas*, II, v, 27-29). Hemos visto (*véase* pág. 221) que la *Epístola 12* debía situarse a finales de septiembre o al comienzo de octubre, para explicar que los plátanos enfermos (sin duda *chamaeplatani*, plantas enanas que tienen una menor longevidad que los plátanos normales) hayan perdido sus hojas.

La *Epístola 77*, que cuenta la llegada de la flota de Alejandría, plantea un problema interesante, y constituye un test decisivo. Esta epístola está situada, en la colección, mucho tiempo antes que la *Epístola 86*, que data de mediados de junio. Al ritmo habitual de la correspondencia, este intervalo de nueve epístolas equivaldría a dos meses. La llegada de la flota se situaría por tanto hacia el 15 de abril. Ahora bien, eso contradice por completo las teorías habituales relativas a la llegada de la flota de Alejandría a Putéolos. Generalmente, se repite a este respecto al opinión de Waltzing (*Études historiques sur les corporations professionnelles chez les Romains*, II, Lovaina, 1896, pág. 57 y n. 40), que sitúa el cargamento de esta flota en agosto de cada año, y su llegada a Putéolos en septiembre. Pero los textos citados por Waltzing para sostener su opinión no dicen en absoluto eso. Un pasaje de Suetonio (*Augusto* 98) cuenta solo que el emperador, pocos días antes de su muerte, encontró en la Campania marinos de Alejandría y les hizo un obsequio. Ahora bien, eso fue hacia el 15 de agosto, quizá un poco antes. En ese momento, si damos crédito a Waltzing, esos marinos habrían debido estar en Faro, ocupándose de estibar la carga. En realidad, todo indica que los marinos y los pasajeros en cuestión no pertenecían a la flota frumentaria. Waltzing cita un pasaje de Filón (*In Flaccum* 25 y ss.), que hace alusión efectivamente a esta flota, pero que supone una datación muy diferente. Filón cuenta cómo Gayo aconsejó a Agripa, que quería ir a Siria, que no tomara la ruta ordinaria, muy larga, sino que esperara más bien la partida de la flota de Alejandría, que debía abandonar Putéolos en dirección a Egipto cuando comenzaran a soplar los vientos etesios, es decir, a mediados de julio. Si la flota frumentaria retornaba a Egipto a mediados de julio, es necesario que hubiera llegado a Putéolos antes de esa fecha.

Varios testimonios nos informan de que el «período de carestía», entre dos cosechas, tenía lugar al final del invierno. Era un momento difícil y, en muchas ocasiones, Roma estuvo a punto de pasar hambre hasta la primavera. Eso se produjo bajo Calígula, en enero del 41 (*De brev. vitae* 18, 5), y luego, de nuevo, bajo Claudio (Tácito, *Ann.* XII,

43; *véase* K. Abel, *op. cit.*, pág. 162, según Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3, Darmstadt, 1962, págs. 165 y ss.), cuando, en invierno, el pueblo supo que solo quedaban quince días de trigo, y eso provocó un motín. La situación se restableció «gracias a la gran benevolencia de los dioses y a la suavidad del invierno». Como el trigo no madura en invierno, fue necesario anticipar la llegada de la flota, que se hizo a la mar antes de la época habitual. Y es también lo que sucedió a finales de invierno del 70, cuando Vespasiano, desde Egipto, donde se encontraba, hizo cargar las naves apresuradamente y las envió a Putéolos «*saevo adhuc mari*» (Tácito, *Hist.* IV, 52). Para hacer frente a esas situaciones y hacer que los viajes primaverales de la flota frumentaria fueran lo más seguros posible, Gayo hizo acondicionar bases de apoyo en Sicilia y en Reggio (Josefo, *Ant. Jud.*, XIX, 2, 205). Es poco probable que, si la llegada de la flota a Putéolos tenía lugar, normalmente, en el mes de septiembre, hubiera faltado el trigo tan a menudo en Roma a finales del invierno.

Un texto del *Panegírico* de Plinio (párr. 31) sugiere la misma conclusión. Una crecida del Nilo excepcionalmente débil había provocado una pésima cosecha en todo Egipto. Trajano dio inmediatamente orden a la flota annonaria para que volviera a partir hacia Alejandría con el cargamento que había llevado a Italia (*refudimus Nilo suas copias: recepit frumenta quae miserat, deportatasque messes revexit*). La cronología de la operación está muy clara. Al comprobar la insuficiencia de la crecida, las autoridades egipcias dirigieron una súplica al emperador (*ibid.*, 30, 3 y ss.). Estamos, por consiguiente, en el mes de junio. En ese momento, el trigo ya había llegado a Italia. Por lo cual, Trajano ordena que el retorno normal de la flota (a mediados de julio, *véase* pág. 432) no se hiciera en lastre, sino con la misma carga que a la ida. Si el trigo egipcio no hubiera abandonado Alejandría más que en septiembre, como pretende Waltzing, el viaje de Putéolos habría sido inútil. Es el trigo del año precedente el que fue devuelto a Egipto, ese trigo que había sido expedido en la primavera. Sería totalmente imposible pensar que los almacenes de Roma hubiesen contenido todavía, en esa época, suficiente trigo para abas-

tecer a Egipto, si la Urbe se hubiera visto obligada a alimentar a sus habitantes con los stocks establecidos desde el mes de septiembre precedente.

Una última confirmación se puede encontrar en un rescripto de Arcadio y Honorio (*Codice teodosiano*, XIII, 5, 27, fechado el 15 de abril de 397 d.C.). Los emperadores ordenan a los *navicularii* que efectúen un tercio de los transportes de trigo destinados a la Urbe «*inter prima navigationem... exordia*», y es evidente que se trata de un de un recordatorio de una prescripción mal observada.

En tales condiciones, una observación transmitida por Suetonio, referida precisamente al año 64, adquiere toda su importancia. Suetonio nos informa, en efecto, de que ese año Nerón se encontraba en Nápoles y se exhibía en el teatro. Y fue entusiastamente aplaudido por los alejandrinos, «llegados con el reciente convoy» (*de novo commeatu*: Suetonio, *Nerón*, 20, 5). La visita de Nerón a Nápoles no se puede datar exactamente. Sin embargo, Tácito (*Annales* XV, 33) la menciona, y se deduce del relato de los *Annales* que fue muy anterior al incendio de Roma, que ocurrió en julio. Se puede concluir entonces que Séneca se encontraba en Nápoles al mismo tiempo que Nerón. ¿Lo había acompañado oficialmente? Es muy posible, pero él prefería escuchar a los filósofos, mientras que el Príncipe actuaba en el teatro, cuyos juegos despreciaba Séneca, esos juegos en los que, aparentemente, concurría el Príncipe (*Ad Luc.* 76, 4).

Podemos, por tanto, concluir que la llegada de la flota de Alejandría a Putéolos, tal como la describe Séneca en la *Epístola 77*, tuvo lugar en la primavera. Era el trigo de la cosecha del año precedente el que llegaba así, y ese viaje señalaba la reanudación de las comunicaciones marítimas de larga distancia. Es probable que la flota efectuase al menos otro viaje durante el verano, pero no es ese el que menciona Séneca, que describe el viaje de primavera, el que restablecía la relación interrumpida por el invierno con Egipto, y que traía las noticias largo tiempo esperadas. Cosa que no sería posible si se realizara en pleno verano, tiempo después de la apertura del mar a la navegación.

La *Epístola 104* proporciona otra confirmación de la verdadera sucesión cronológica de esta correspondencia. Nos habla de las fiebres que invadían Roma. Séneca buscó un refugio en su villa de Nomentum. Roma, como es sabido, se consideraba entonces como especialmente poco salubre en los meses de agosto y, sobre todo, de septiembre (Horacio, *Epist.* I, 7, 5; *Sat.* II, 6, 19; *Carm.* III, 23, 8; 30, 7 etc.). La ciudad es calurosa, el aire está lleno de polvos y del olor de los alimentos que se cuecen (párr. 6). A Nomentum, en cambio, las viñas de la villa, tan apreciadas por Séneca, que se consideraba entonces como un viñador (*artificium nostrum*, escribirá en la *Epístola 112*), le ofrecen su alimento predilecto (*Epístola 104*, 6: *quantum deinde adiectum putas miribus postquam vineas attigi? In pascuum emissus, cibum meum innasi*). La uva está madura, y Séneca va a las viñas a coger su cena. No podemos encontrarnos más tarde que a mediados de septiembre. Como, por otro lado, la *Epístola 91* está datada en los días que siguieron al incendio de Lyon (agosto 64), y la *Epístola 112* habla de días ya cortos (¿finales de octubre, comienzos de noviembre?), vemos que, también aquí, el orden cronológico se ha respetado.

No obstante, a partir de ese momento, el ritmo que habíamos creído discernir en los intercambios precedentes se modificó profundamente. Entre la *Epístola 91* y la *Epístola 104*, se intercalan trece epístolas. Según el cálculo teórico propuesto para esta estación, este intercambio exigiría una duración de tres meses, y sin embargo apenas hay más que uno y medio. Asimismo, entre la *Epístola 104* (mediados de septiembre) y la *Epístola 122* (alrededor de mediados de noviembre, a más tardar) pasan como más dos meses (sin duda menos), en lugar de los cuatro que habríamos esperado. ¿Debemos concluir que todos nuestros cálculos son inexactos, y poner de nuevo en discusión los resultados que creíamos haber obtenido?

En realidad, lo único que podemos discernir en las *Epístolas morales a Lucilio* es el ritmo *aparente* del intercambio, que puede diferir del ritmo real por dos causas: o bien que se hayan eliminado epístolas, o bien que se hayan añadido. Por otra parte, el ritmo real puede

CUADRO CRONOLÓGICO				
Epístolas	*Datos cronológicos internos*	*Fecha probable*	*Ritmo de los intercambios*	
			Grupo	Frecuencia en días
7	*Ludi Victoriae Caesaris*.	20-30/VII/62.		
12	Plátanos secos.	Comienzos de octubre del 62.	12–7=5	60/5=12
18	Saturnales.	17 de diciembre del 62 y ss.	18–12=6	77/6=12+
23	Comienzo de la primavera.	Finales de febrero del 63.	23–18=5	70/5=14
24	Proceso de Lucilio.			
29	*Ultimam pensionem*.			
31	Lucilio en Sicilia.			
45	Lucilio en Sicilia.			
49	Séneca en la Campania.			
57	Mala mar. Fango en Nápoles.	¿Comienzos de diciembre del 63?	57–23=34	330/34=10 –
67	*Ver aperire se coepit*.	¿Marzo del 64?	67–57=10	90/10=9
68	*Lucilius in otium se recepit*.			
69	*Lucilius frequenter migrat*.			
70	Séneca en Pompeya (*post naumachiam*).	(Después del IV 64.)	(70–67=3)	(30/3=10)
71	Lucilio en Sicilia.			
76	Séneca en Nápoles.			
77	Llegada de la flota de Alejandría.	Hacia el 15/IV.	77–67=10	40/50=4.5
79	*Lucilius Siciliam circumit*.	Primavera (¿mayo?).		
84	Séneca viaja.			
86	*Iam proclivis in Iulium*.	Después del 15 junio.	86–77=9	60/9=6.5
	Incendio de Roma.	18-27 de julio.		
90	Peligro de las grandes ciudades.			
91	Incendio de Lyon.	Comienzos de agosto del 64	96–91=5	45/5=9
104	Fiebres en Roma. Uvas.	Mediados de septiembre del 64.	104–91=13	45/13=3+
122	Los días se acortan.	Comienzos de noviembre del 64.	122–104=18	45/18=2.5

a su vez haber padecido variaciones importantes, por otras dos causas (aparte de la variación debida a las estaciones): envío de varias epístolas simultáneamente, o cambio significativo en la situación relativa de los dos corresponsales. Naturalmente, es muy difícil, cuando no imposible, determinar para una parte determinada de la correspondencia en la que observamos una «irregularidad» cuál o cuáles de estos factores han intervenido. Sin embargo, no estamos enteramente desamparados, y el cuadro que sigue nos permitirá afianzar un poco mejor nuestras conclusiones, explicando algunas anomalías.

En este cuadro, se encuentra la mención de cada epístola, suministrando una indicación cronológica, y luego el hecho que aparece mencionado, y que interesa, de cerca o de lejos, a nuestro propósito, y luego la fecha probable deducida de este hecho. La cuarta columna es doble: expresa el ritmo aparente de los intercambios entre dos epístolas fechadas (o pretendidamente fechadas) consecutivas.

El examen de estos resultados sugiere varias conclusiones:

1) Durante el primer período de la correspondencia (verano del 62, entre finales de julio y comienzos de octubre) Lucilio está evidentemente en Sicilia y Séneca se encuentra en Roma. Ahora bien, el ritmo observado (12 días como media entre dos epístolas) es un poco más lento de lo que se podría esperar, si se admite que el ritmo óptimo, en verano, entre Roma y Sicilia, era de ocho días aproximadamente. Nos vemos así llevados a pensar que varias epístolas, realmente escritas, se suprimieron de la publicación, sin duda porque presentaban un carácter demasiado personal. Tendríamos una alusión a estos asuntos confidenciales al comienzo de la *Epístola 3*.

2) Durante el período que se extiende entre la *Epístola 12* y la *Epístola 18*, y luego entre la *Epístola 18* y la *Epístola 23* (comienzos de la primavera), el ritmo medio es patentemente constante, y bastante próximo al ritmo teórico del período invernal. Se puede admitir que la mayoría de las epístolas escritas figuran en la colección, lo que no

significa que lo hagan íntegramente. Ciertamente, Séneca efectuó cortes y suprimió todo lo que podía referirse a las dificultades de Lucilio.

3) La longitud del intervalo entre la *Epístola 23* y la *Epístola 57*, desde comienzos de la primavera del 63 hasta el final del otoño del mismo año, no permite conclusiones tan firmes. Esta longitud, en efecto, incrementa el número de factores susceptibles de hacer variar la frecuencia real o aparente, y las posibilidades de error se vuelven mayores. Se trata de un período estival, con solo una breve estación de *mare clausum*. Por otra parte, si Lucilio sigue en Sicilia, Séneca se encuentra en la Campania, lo que debería abreviar los plazos de la transmisión. Por esta razón, la frecuencia media observada (alrededor de 10 días) es probablemente demasiado larga. Podemos explicar esta anomalía recordando que, con mucha verosimilitud, Lucilio se trasladó a Roma a comienzos de la primavera, de modo que la correspondencia se interrumpió durante algún tiempo, y eso tiene como efecto la disminución del ritmo aparente. Como esta disminución no es muy importante, hay que concluir que el viaje de Lucilio no duró mucho tiempo. Su presencia en Roma no pudo haber superado el mes. Si es así, la frecuencia media quedaría en 6-8, cifra mucho más verosímil.

4) Entre comienzos de diciembre del 63 y marzo del 64 (en el intervalo entre las *Epístolas 57* y *67*), la frecuencia observada es de nueve días: una frecuencia muy rápida para la estación invernal. Pero sabemos que entonces estaba en la Campania y eso abreviaba la distancia en alrededor de cuatrocientos kilómetros, o sea tres o cuatro días de carretera entre ida y retorno. Es poco probable en estas condiciones que se hayan añadido o suprimido epístolas a la correspondencia real durante este período, sin contar evidentemente las epístolas de carácter más íntimo que podía acompañar a las otras, con cada envío.

5) Entre la primavera del 64 y la llegada de la flota de Alejandría (*Epístolas 67-77*), la frecuencia media aparente se vuelve dos veces mayor que para el período invernal (4-5 días en lugar de 9). Séneca,

primero en Roma, se desplazó a Nápoles. Lucilio, por su parte, viajó a Sicilia. La navegación era fácil. Las epístolas llegaron bastante rápido. Además, Lucilio asedió a Séneca a preguntas (71, 1: *subinde me de rebus singulis consulis*...). Séneca envió sus respuestas tan rápido como pudo. Esta premura entre los dos corresponsales explica en parte el aumento de la frecuencia. Pero, por grande que fuera, no podía acelerar mucho los correos, que, por mucho celo que mostraran, no podrían ir dos veces más rápido que de costumbre. En realidad, es evidente que Séneca no esperaba la vuelta de correo y la respuesta de su amigo para dirigirle una nueva epístola. Lo podemos comprobar en las *Epístolas 72-75*. En la primera, Séneca dice a Lucilio que no dispone ni de los medios ni del tiempo necesarios para responder de una manera más detenida a la pregunta planteada. Lucilio se impacienta, visiblemente, por lo que considera que es una respuesta dilatoria: eso se pone de manifiesto en la *Epístola 75* (*minus tibi accuratas a me epistulas mitti quereris*), que parece responder a la 72, párr. 1 (*multum enim operae, multum diligentiae poscit. Cum primum longiorem eodem loco speravero moram, tunc istud in manus sumam*). Eso significa que el intervalo entre ida y vuelta no contiene dos, sino cuatro epístolas. La frecuencia se ve, en consecuencia, doblada: un resultado suficientemente próximo de la cifra observada para este período (4-5 días en lugar de los 6 o 7 esperados). En realidad, parece que esta aceleración no hubiera comenzado más que después de la *Epístola 70*, si se data esta epístola a comienzos de abril. Pero esta datación es insegura, y tal vez sea preferible no tenerla en cuenta.

6) Durante finales de abril, el mes de mayo y la primera mitad de junio, la frecuencia aparente sube a 5-6 días (*Epístola 77-86*). Lucilio escribe menos: viaja a Sicilia. Séneca aguarda sus epístolas (79, 1). Durante este período, se encuentra a veces en Nápoles (¿*Epístola 80*?: mención de una *sphaeromachia* que atrae a la muchedumbre al estadio), y a veces en Roma (*Epístola 83, 7: ecce Circensium obstrepit clamor*...), y, entre ambas, viaja (*Epístola 84*, 1) y regresa de Roma a la Campania (en Literno, *Epístola 86*). En este período, tampoco es factible que haya epístolas suprimidas.

7) No sucede lo mismo con el período siguiente, entre mediados de junio y comienzos de agosto del año 64. La frecuencia media cae a nueve días. Ahora bien, estamos en verano. Que algunas epístolas efectivamente escritas hayan sido suprimidas no podría sorprendernos. Es el momento en que se produjo el incendio de Roma, acontecimiento dramático del que la correspondencia, como se ha señalado desde hace tiempo, no hace mención. Dos son las razones que se aducen (silencio por prudencia o supresión de epístolas): la segunda es más verosímil, habida cuenta de la disminución ligeramente anormal de la frecuencia aparente.

8) Por el contrario, entre comienzos de agosto (incendio de Lyon) y mediados de septiembre (*Epístolas 91-104*), la frecuencia se vuelve muy alta, pues alcanza una media de tres días. Séneca se encuentra entonces en Roma. Lucilio, quien efectivamente ha dejado Sicilia, ahora que se ha vuelto efectivo el *otium* al que se había convertido desde la primavera (*Epístola 68*), reside probablemente en Italia, quizá en su ciudad natal, Pompeya (no hay que buscarlo en el *ager Ardeatinus*, como se supuso —*véase* E. Albertini, *op. cit.*, pág. 46). Si es así, se comprende que los plazos de transmisión de las epístolas se hayan reducido tanto, a pesar de que Séneca se mostrara a veces perezoso a responder (*Epístola 106: tardius rescribo ad epistulas tuas...*). La misma conclusión es válida para el último grupo, entre la *Epístola 104* y la *Epístola 122*, cuya frecuencia es de 2-5 días. No se puede pensar que se hayan añadido epístolas ficticias. Séneca escribe en este período sus *Libros de filosofía moral* y la correspondencia sigue la evolución de su pensamiento.

Parece por tanto inútil apelar, para toda la colección, a la hipótesis de las epístolas ficticias. Se admitirá que todas las *Epístolas* que poseemos fueron escritas realmente por Séneca para su amigo, que no hay, en esta correspondencia, disertaciones impersonales disfrazadas. Pero también que algunas epístolas fueron suprimidas, al menos en algunos períodos: al comienzo (verano del 62, lo que probablemente explica que no se mencione el terremoto de Pompeya, a menos que se piense que este acontecimiento, que data de febrero,

estuviese ya casi olvidado); luego, durante el año 63; y, finalmente, en el verano del 64, cuando se produjo el incendio de Roma. Estas supresiones, y quizá otras, en el interior de las epístolas conservadas (por ejemplo las epístolas donde Séneca hablaba de la *conciliatio sui* en los animales, *véase Epístola 121*, 12) bastaban para despojar a la colección de su carácter personal y anecdótico, y para volver estas epístolas de intención moral semejantes, en su tono, a los diálogos que también disimulan, la mayoría de las veces, las aplicaciones personales detrás de desarrollos generales. Lucilio está presente. Pero la ascensión hacia la sabiduría consiste precisamente en liberarse de lo que el individuo conserva, en nosotros, de demasiado particular: la sabiduría no puede ser alcanzada más que por el hombre que descubre en sí mismo el ser de razón, es decir, su ser universal.

APÉNDICE II

CRONOLOGÍA

Entre 2 a. C. y 2 d. C. (prob. 1 a. C.)	Nacimiento de Séneca en Córdoba.
19 de agosto del 14	Muerte de Augusto. Ascensión de Tiberio. Séneca, alumno de Sotión y luego de Átalo, escucha las lecciones de Papirio Fabiano.
16 d. C.	C. Galerio, tío de Séneca, prefecto de Egipto. Viaje de Germánico a Oriente.
Finales del 17 d. C.	Nacimiento en Lesbos de Julia Livila, hija de Germánico.
16-19 d. C.	Persecuciones contra los cultos extranjeros (egipcios, judaísmo, *matematici*).
19 d. C.	Muerte de Germánico.
25 (aproximadamente)	Partida de Séneca a Egipto. Muerte de Cremucio Cordo.
Del 25 al 31 (?)	*De situ et sacris Aegyptorum*. *De situ Indiae*.
29	Muerte de Livia. Exilio de Agripina la Mayor, viuda de Germánico, y de su hijo Nerón César.
31	Retorno de C. Galerio, que muere durante el viaje, en el que participaba Séneca (*Ad Helv.* XIX, 4).
18 de octubre del 31	Caída en desgracia de Sejano; Séneca está en Roma (*Qu. Nat.* I, 1, 3).
Del 31 al 39 (?)	*De lapidum natura*. *De piscium natura*. *Motu terrarum*.

33	Muerte de Agripina la Mayor.
34-35 (?)	Séneca cuestor.
16 de marzo	Muerte de Tiberio. Ascensión al poder de C. César.
Primavera del 37	Marcia reedita la obra de su padre, Cremucio Cordo.
Septiembre del 37	Enfermedad de Calígula.
15 de diciembre del 37	Nacimiento de Nerón. «Milagro» de Anzio.
10 de junio del 38	Muerte de Julia Drusila.
38-39 (?)	Magistratura de Séneca (¿tribunado de la plebe?)
39	Muerte de Séneca el Padre.
	Matrimonio de Claudio y de Mesalina (?).
	Cn. Domicio Corbulón, cónsul sufecto (?).
Octubre del 39	Calígula en el Rin. Conjura de M. Emilio Lépido y de Cornelio Lentulo Getulico. Exilio de Agripina la Menor y de Livila.
Otoño-invierno de 39-40	*Consolaciones a Marcia*.
Finales de mayo del 40	Retorno de Calígula a Roma.
40	Nacimiento de Octavia, hija de Claudio y de Mesalina.
24 de junio del 41	Asesinato de Calígula. Ascensión al poder de Claudio.
	Llamamiento a Agripina Menor y Livila.
12 de febrero del 41	Nacimiento de Británico, hijo de Claudio y de Mesalina.
Primavera-verano 41	Composición y publicación de los tres libros del *De ira*.
Otoño (?) 41	Séneca relegado en Córcega. Exilio de Julia Livila.
Primavera 42	*Consolaciones a Helvia*. *De forma mundi* (?)
42	Muerte de Julia Livila.
Invierno 43-44	*Consolaciones a Polibio*.
44 (comienzos)	Triunfo de Claudio.

Agosto-septiembre del 48	Muerte de Mesalina.
Enero del 49	Matrimonio de Claudio y de Agripina.
Primavera 49	Llamamiento a Séneca. Séneca pretor designado. Composición del *De brevitate vitae*.
25 de febrero del 50	Adopción de Nerón por parte de Claudio. Séneca pretor.
51 (comienzos)	Nerón toma la toga viril. Afranio Burro prefecto del pretorio.
Finales del 52 o 53	Matrimonio entre Nerón y Octavia. La muerte del rey Mitrídates de Armenia conocida en Roma.
53 o 54	*De tranquillitate animi*.
13 de octubre del 54	Anuncio oficial de la muerte de Claudio. Ascensión al poder de Nerón.
Finales del 54	*Apocolocintosis*.
13 de febrero del 55	Británico cumple catorce años.
Febrero del 55	Muerte de Británico.
55 (?)	*De constantia sapientis*.
3? de enero del 56 (?)	Discurso «sobre la clemencia» (libro I del *De clementia*).
56	Consulado de Séneca.
58	Ataques de Suilio contra Séneca. Comienzo de la relación de Nerón con Popea. *De vita beata*.
Finales de marzo del 59	Muerte de Agripina.
59-60 (?)	*De beneficiis*.
62 (¿primavera?)	Muerte de Burro. Ofonio Tigelino y Faenio Rufo, prefectos del pretorio.
5 de febrero del 52	Terremoto de Pompeya. Repudio de Octavia. Matrimonio de Nerón y Popea. *De otio*. Comienzo de las *Cuestiones naturales*. Séneca ofrece a Nerón su retirada.
9 de junio del 62	Muerte de Octavia.

Verano-otoño del 62 (?)	Muerte de Sereno.
Julio del 62 (?)	Comienzo de las *Epístolas morales a Lucilio*.
Antes del 21 de enero del 63	Nacimiento de la hija de Nerón y de Popea.
Febrero del 63	Lucilio amenazado por un grave proceso.
Primavera-verano 63	*De superstitione* (?).
	De providentia.
64	Nerón actúa en público por primera vez.
18 de julio del 64	Comienzo del gran incendio de Roma.
Agosto 64 (?)	Incendio de Lyon.
Otoño 64	*Moralis philosophiae libri*.
19 de abril del 65	Descubrimiento de la conjura de Pisón.
	Muerte de Séneca.

BIBLIOGRAFÍA

Como el texto francés de este libro fue terminado en 1972, no se pudieron tener en cuenta, salvo muy parcialmente, varias obras importantes aparecidas desde entonces, especialmente las de:

MIRIAM T. GRIFFIN, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, 1976.

MARC ROZELAAR, *Seneca*, Ámsterdam, 1976.

La primera contiene una bibliografía muy abundante, orientada sobre todo a los problemas históricos.

Existen reseñas bibliográficas de las obras dedicadas a Séneca, que permiten orientarse en el inmenso número de trabajos e investigaciones aparecidos desde hace más de un siglo. Las encontraremos enumeradas en el libro de Marc Rozelaar. Mencionemos aquí las siguientes:

A. L. MOTTO, «Recent Scholarship on Seneca's Prose Works, 1940-1957; 1957-1958; 1958-1968», en *Classical World* 54 (1960), págs. 13-18; 37-48; 70-71; 111-112; 64 (1971), págs. 141-158; 177-188; 191.

F. R. CHAUMARTIN, «Quarante ans de recherche sur les oeuvres philosophiques de Sénèque (Bibliographie 1945-1985)», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36-3, Berlín, 1989, págs. 1547-1605.

EDICIONES

SÉNÈQUE, *Oeuvres* (Dialogues, Sur la clemence; Lettres a Lucilius, Questions Naturelles, Apocoloquintose du Divin Claude; Des Bienfaits;

Tragédies), texto establecido y traducido por B. Waltz, F. Préchac, A. Bourgery, P. Oltramare, L. Herrmann, París, 1922-1964.

L. ANNAEI SENECAE, *Opera quae supersunt, Recognovit... Fr. Haase*, 3 vol., Leipzig, 1852-1853; 2ª ed. 1881-1886 (con índice y fragmentos, t. 3).

—, *Ad Lucilium epistulae morales, recognovit... L. D. Reynolds*, 2 vol., Oxford, 1965.

—, *Opera quae supersunt*, edit. C. Hosius, O. Hense, F. Hermes, D. Gercke, Leipzig, 1905-1917.

EDICIONES VARIAS

SENECA, *Trattato sui terremoti, la Consolazione a Marcia*, texto, trad. y notas de A. Traglia, Roma, 1965.

—, *Dialogorum liber XII.* Ad Helviam matrem de consolatione, edición comentada a cargo de Ch. Favez, París-Lausana, 1918.

—, *Ad Marciam de consolatione*, ed. comentada por Ch. Favez, París, 1928.

SÉNÈQUE, *De la clémence*, 1ª parte, Introd. y edición de P. Faider, Gante, 1928; 2ª parte, comentario de P. Faider, Ch. Favez y P. Van de Woestijne, Brujas, 1950.

—, *De brevitate vitae*, edición y comentarios de P. Grimal, París, 1969;

—, *De vita beata*, París, 1969.

SENECA, *Lettere a Lucilio*, Libro Primero, Texto, introd., versión y comentario de G. Scarpat, Brescia, 1975.

OBRAS GENERALES SOBRE SÉNECA

P. AUBENQUE y J. M. ANDRÉ, *Sénèque*, París, 1964.

A. BAILLY, *La vie et les pensées de Sénèque*, París, 1929.

A. BOURGERY, *Sénèque le Philosophe*, París, 1938.

E. ELORDUY, *Séneca I. Vida y escritos*, Burgos, 1965.

O. FAIDER, *Etudes sur Sénèque*, Gante, 1921.

A. GERCKE, «Seneca-Studien», *Fleckeisens Jahrbücher* Supl. 22 (1896), pág. 1 y ss.

P. GRIMAL, *Sénèque. Sa vie, sa philosophie, son oeuvre, extraits*, 2ª ed., París, 1957.

U. KNOCKE, *Der Philosoph Seneca*, Fráncfort, 1933.

I. LANA, *Lucio Anneo Seneca*, Turín, 1955.

C. MARCHESI, *Seneca*, 2ª ed., Mesina, 1934.

G. MAURACH, «Seneca als Philosoph», *Wege der Forschung* CCCXIV, Darmstadt, 1975.

F. MARTINAZZOLI, *Seneca. Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana*, Florencia, 1945.

G. PASCAL, *Seneca*, Catania, 1906.

BIOGRAFÍA: HISTORIA POLÍTICA

W. H. ALEXANDER, *The Tacitean «non liquet» on Seneca*, Berkeley, 1952.

—, «The Enquete on Seneca's Treason», *C.Ph.* 47 (1952), págs. 1-16.

J. P. V. D. BALDSON, *The Emperor Gaius*, Oxford, 1934.

H. BARDON, *Les Empereurs et les lettres latines*, París, 1940.

E. BERNAND, *Les inscriptions grecques et latines de Philae*, 2ª vol., París, 1969.

P. BOURGUET, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montpellier, 1905.

G. M. BROWNE, «Withdrawal from lease», *BASP* 5 (1968), pág. 17 y ss.

P. BURETH, «Documents papyrologiques relatifs aux préfets d'Egypte», *BFS* XXXIII (1954-1955), págs. 135-148.

— ID., «Documents papyrologiques relatifs aux préfets d'Egypte. Essai de classement méthodologique», *RD* XLVI (1968), págs. 246-266.

L. CANTARELLI, «Per l'amministrazione e la storia dell'Egitto romano II. Il viaggio di Seneca in Egitto», *Aegyptus* VIII (1927), págs. 85-96.

—, «Un prefetto d'Egitto», *MDAI* (R) XIX (1904), págs. 15 y ss.

L. CERFAUX y J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, París, 1957.

G. W. CLARKE, «Seneca the Younger under Caligula», *Latomus* LXVI (1965), págs. 62 y ss.

L. COLIN, «Les consuls du César-Pharon Caligula et l'héritage de Germanicus», *Latomus* XIII (1954), págs. 394 y ss.

J. COSINI, «Sénèque et la langue des Corses», *REL* XXXII (1954), págs. 111-115.

J. CROOK, *Consilium principis*, Cambridge, 1955.

F. CUMONT, «L'iniziazione di Nerone», *RFIC* LXI (1933), págs. 145 y ss.

H. CURRIE, MAC L., «The purpose of the *Apocolocyntosis*», *AC* XXXI (1962), págs. 91 y ss.

L. DELATTE, «Lucilius, l'ami de Sénèque», *LEC* IV (1935), págs. 367 y ss.; 546 y ss.

A. I. M. DIEFENBROCK, *L. Annaei philosophi Cordubensis vita*, Ámsterdam, 1888.

E. DRIOTON y J. VANDIER, *Histoire de l'Egypte*, 4ª ed., París, 1964. [Hay trad. cast.: *Historia de Egipto*, Valencia, Lepsius, 1994]

A. DONADONI, «A proposito di un passo di Seneca», *RSF* IV (1949), págs. 47 y ss.

D. R. DUDLEY y G. WEBSTER, *The Rebellion of Boudicca*, Londres, 1962.

D. ENRILE, *Seneca, Gaio Cesare, Claudio*, Palermo, 1948.

R. ÉTIENNE, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique*, París, 1958.

P. FAIDER, «Sénèque en Egypte», *BIFAO* XXX (1930), págs. 38 y ss.

A. L. FERRIL, *Seneca. The rise of power*, Dis. of the Univ. Of Illinois, 1964 (microfilm).

P. GIANCOTTI, «Il posto della biografia nella problematica senechiana», *RAL*., Scr. 8, vol. 8 (1953), págs. 52 y ss.; 102 y ss.; 238 y ss.; *ibid.* 9 (1954), págs. 329 y ss.; 587 y ss.; *ibid.* 11 (1956), págs. 105 y ss.

M. GRANT, *Nero*, Londres, 1970.

P. GRIMAL, «Le discours de Sénèque à Néron dans les Annales de Tacite», en *Mél V*, Marmorale, *GIF* XX (1967), págs. 131 y ss.

—, «Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron», *REL* XLIX (1971), págs. 205 y ss.

M. F. GYLES, «Effects of Roman Capital Investment in Britain under Nero», *Mél. W. B. Caldwell*, Chapel Hill (N.C.), 1964, págs. 104 y ss.

M. HAMMOND, *The Augustan Principate*, Cambridge, Mass., 1933.

—, «Corbulo and Nero's Eastern Policy», *HSCP* XLV (1934), págs. 81 y ss.

K. HEINZ, *Das Bild Kaiser Neros: bei Seneca, Tacitus, Sueton und Cassius Dio*, Dis. Berna, 1948.

B. W. HENDERSON, *The Life and Principate of the Emperor Nero*, Londres, 1903.

H. HENNE, «Petites recherches sur le directeur des cultes dans L'Egypte romaine», *Mélanges Iorga*, París, 1933, págs. 434 y ss.

TH. HOPFNER, *Fontes Historiae religionis Aegyptiacae*, 5 vol., Bonn, 1922-1925.

P. JAL, «Images d'Auguste chez Sénèque», *REL* XXXV (1957), págs. 242 y ss.

—, *La guerre civile à Rome*, París, 1963.

H. W. KAMP, «Concerning Seneca's Exile», *CJ* XXIX (1934), págs. 101 y ss.

—, «Seneca's Marriage», ibid. XXXII (1937), pág. 529.

—, *A critical biography of Annaeus Seneca*, Univ. of Illinois, 1931.

S. J. DE LAET, *Portorium. Étude sur l'organisation douanière chez les Romains, surtout à l'époque du Haut-Empire*, Brujas, 1949.

A. LA PENNA, *Orazio e l'ideologia del principato*, Turín, 1963.

H. DE LA VILLE DE MIRMONT, «La date du voyage de Sénèque en Egypte», *RPH* XXXIII (1909), págs. 163 y ss.

F. A. LEPPER, «Some Reflections on the "Quinquennium Neronis"», *JRS* XLVII (1957), págs. 95-103.

A. LESKY, «Neroniana», *Mél. H. Grégoire*, págs. 385 y ss.

A. M. LEVI, *Nerone e i suoi tempi*, Milán, 1949.

H. P. L'ORANGE, «Das Geburtsritual der Pharaonen am römischen Kaiserhof», *SO* XXI (1941), págs. 105 y ss.

—, «Domus aurea, der Sonnenpalast», en *Serta Eitremiana*, Oslo, 1942, págs. 68 y ss.

J. MELMOUX, «L'action politique de Polybe de 41 à 47 et la puissance des affranchis sous le règne de Claude», *BABG* 1975, págs. 393 y ss.

ED. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vol., 6ª ed., Darmstadt, 1962.

A. MOMIGLIANO, «La personalità di Caligola», *ASPN* II, 1 (1932), págs. 205 y ss.

O. MURRAY, «The "Quinquennium Neronis" and the Stoics», *Historia*, 1965, págs. 41-65.

R. OLTRAMARE, «Sénèque diplomate», *REL* XVI (1938), págs. 318 y ss.

G. O. ORNATO, «La data del terremoto di Pompei, 5 febbraio 62 a. C.», RAL VII, 4 (1949), págs. 644 y ss.

H. G. PFLAUM, *Les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain*, París, 1950.

—, *Les carrières procuratoriennes equestres sous le Haut-Empire romain*, 4 vol., París, 1960-1961.

G. PICARD, *Auguste et Néron*, París, 1962.

D. M. PIPPIDI, T. «Plautus Aelianus und Moesien unter Neros Regierung», *Epigr. Beiträge zur Gesch. Histrias*, Berlín, 1962, págs. 106 y ss.

A. PLASSART, «L'inscription de Delphes mentionnant le proconsul Gallion», *REG* LXXX (1967), págs. 372 y ss.

M. POHLENZ, «Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen», *NGG* 1941, n. 6, págs. 55 y ss.

G. POSENER, «De la divinité du Pharaon», *Cahiers de la Soc. Asiat.*, XV, París, 1960, págs. 55 ss.

P. PRÉCHAC, «La date de naissance de Sénèque», *REL* XII (1934), págs. 360 y ss.

C. QUESTA, *Studi sulle fonti degli annali di Tacito*, 2ª ed. Roma, 1963.

O. W. REINMUTH, «The prefect of Aegypt from Augustus to Diocletian», *Klio*, Beiheft XXXIV (1935).

M. ROSTOVTZEFF, The social and economic History of the Roman Empire, 2 vol., 2ª ed., Oxford, 1957.

G. ROUX, *Néron*, París, 1962.

S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du Paganisme* (Cina 5), El Cairo, 1962.

G. SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia, 1977.

W. SCHUR, «Die Orient Politik des Kaisers Nero», *Klio*, Beiheft XV (1923).

J. SCHWARTZ, «Ti. Claudius Balbillus, préfet d'Egypte et conseiller de Néron», *BIFAO* XLXI (1950), pág. 45 y ss.

H. R. SCHWYTZER, *Chairemon*, Dis. Bonn, 1932.

M. SIMON, *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, París, 1972.

A. STEIN, *Die Präfekten von Aegypten in römischer Zeit*, Berna, 1950.

F. STELLA MARANCA, «L. Annco Seneca nel Consilium Principis», *RAL* V, 32 (1923), págs. 282 y ss.

Z. STEWART, «Sejanus, Gaetulicus and Seneca», *AJPh.* LXXIV (1963), págs. 70 y ss.

G. W. SUMNER, «The Family Connections of L. Aelius Sejanus», *Phoenix* XIX (1965), págs. 70 y ss.

R. SYME, *Tacitus*, 2 vol., Oxford, 1958.

—, *Domitius Corbulo*, JRS LX (1970), pág. 37 y ss.

F. TAEGER, *Charisma*, 2 vol., Stuttgart, 1957-1960.

L. R. TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931.

G. B. TOWNSEND, «Traces in Dio Cassio of Cluvius, Aufidius and Pliny», *Hermes* LXXXIX (1961), págs. 227 y ss.

R. TRAVES, «Il giorno della morte di Seneca», *Mél. Ronconi*, Roma, 1970, págs. 507 y ss.

J. VANDIER, *La religion égiptienne*, 2ª ed., París, 1949.

B. H. WARMINGTON, *Nero: Reality and Legend*, Londres, 1969.

R. WALTZ, *La vie politique de Sénèque*, París, 1909 (*véase Journal des Sav.*, 1910, págs. 260 y ss.).

H. WILLRICH, «Caligula», *Klio* III (1903), págs. 84 y ss.; págs. 397 y ss.

D. G. WEINGÄRTNER, *Die Aegyptenreise des Germanicus*, Bonn, 1969.

P. WUILLEUMIER, *Lyon, métropole des Gaules*, París, 1953.

E. ZELLER, «Die Hieroglyphiker Chäremon und Horapollo», *Hermes* XI (1976), págs. 430 y ss.

OBRA Y PENSAMIENTO FILOSÓFICO

E. ABEL, *Bauformen in Senecas Dialogen*, Heidelberg, 1967.

E. ALBERTINI, «La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque», París, 1923.

W. H. ALEXANDER, «Seneca's *Ad Polybium De consolatione*, a reappraisal», *Trans. Royal Soc. of Canada* III ser., 37, sec. 2 (1946), págs. 59 y ss.

—, «Cato of Utica in the Works of Seneca Philosophus», *ibid.* 40, sec. 2 (1946), págs. 59 y ss.

—, «Reference to Pompey in Seneca's Prose», *ibid.* 42, sec. 2 (1949), págs. 13 y ss.

J. M. ANDRÉ, *Recherches sur l'*otium *romain*, París, 1962.

—, «Sénèque, *De brevitate vitae*, *De constantia sapientis*, *De tranquillitate animi*, *De otio*», *Aufstieg und Niedergang*, cit. II, 36-3, págs. 1724-1778.

M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae Facies: étude sur les images de Sénèque*, París, 1989.

H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Leipzig, 1903-1920.

P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, París, 1963. [Hay trad. cast.: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999]

L. BALZAMO, «Della possibilità di una poetica di Seneca in relazione alla cronologia delle sue tragedie», *AFLN* VII (1957), págs. 53 y ss.

J. BAYET, «Science cosmique et sagesse dans la philosophie antique», *Diogène* VI (1954), págs. 41 y ss.

—, «L'Immortalité astrale d'Auguste ou Manilius commentateur de Virgile», en *Mélanges de litt. latine*, Roma, 1967, págs. 377 y ss.

E. BICKEL, μεταοχηματίζεσθαι, Ein übersehener Grundbegriff des Poseidonios, *RhM* C (1957), págs. 98 y ss.

O. BINDER, *Die Abfassungszeit von Senecas Briefen*, Dis. Tubinga, 1905.

S. BLANKERT, *Seneca (epist. 90) over natuur en cultuur en Poseidonius als zijn bron*, Dis. Ámsterdam, 1940.

A. BOURGÉRY, *Sénèque prosateur*, París, 1922.

P. BOYANCÉ, «Le stoïcisme à Rome», *Actes du VII Congrès de l'Association G. Budé*, París, 1963, págs. 218 y ss.

—, «Échos des exégèses de la mythologie grecque chez Philon», en *Colloque philosophique*, Lyon, 1966.

—, «Cicéron et les parties de la philosophie», *REL* XLIX (1971), pág. 127.

E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1950.

—, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, 1951.

—, *Études de philosophie antique*, París, 1955.

E. BRÉHIER y P. M. SCHUHL, *Les stoïciens*, París, 1962.

C. O. BRINK, οἰκείωσις and οἰκειότης. Theophrastus und Zenon in moral theory, *Phronesis*, I (1956), págs. 1230 y ss.

J. BRUN, *Le stoïcisme*, París, 1957. [Hay trad. cast.: *El estoicismo*, 3ª ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1977]

M. BÜCHNER, «Aufbau und Sinn von Senecas Schrift über die *Clementia*», *Hermes* XCVIII (1970), pág. 203 y ss.

R. BUSA y A. ZAMPOLLI, *Concordantiae Senecanae*, 2 vol. Hildesheim-Nueva York, 1975.

H. CANCIK, «Untersuchungen zu Senecas *epistulae morales*», *Spudasmata* XVIII, Hildesheim, 1967.

W. CAPELLE y H. I. MARROU, art. «Diatribe», en *Reallexik. f. Antike und Christentum* III, 992-1009, Stuttgart, 1952.

L. CASTIGLIONI, «Studi intorno a Seneca, prosatore e filosofo», *RFIC* LII (1924), págs. 350 y ss.

F. R. CHAUMARTIN, *Le* De beneficiis *de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, París, 1985.

—, «Les désillusions de Sénèque...», *Aufstieg und Niedergang*, cit. II, 36, 3, págs. 1686-1723.

E. CIZEK, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leyden, 1972.

M. COCCIA, «I problemi del *De ira* di Seneca alla luce dell'analisi stilistica», *Nuovi Saggi*, XX, Roma, 1927.

C. CODONER, «La phisique de Sénèque: Ordonnance et Structure des *Naturales Quaestiones*», *Aufstieg und Niedergang*, cit. II, 36-3, págs. 1779-1822.

TH. COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, París, 1903.

J. DANIELOU, *Philon d'Alessandrie*, París, 1958. V. *REG* LXXII (1959), págs. 377 y ss. [Hay trad. cast.: *Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, 1962]

I. DIONIGI, «Il *De providentia* di Seneca, fra lingua e filosofia», *Aufstieg und Niedergang* II, 36-4 (en prensa).

F. DIRLMEYER, «Die Oikeioslehre Theophrast», *Philologus*, Supl. XXX, 1 (1937).

C. FERRILL, «Seneca's Exile and the *Ad Helviam*», *CP* LXI (1966), págs. 253 y ss.

R. P. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 2 vol., París, 1949.

J. FILLION-LAHILLE, *Le* De ira *de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, París, 1987.

—, «Les *Consolations* et le *De Ira* de Sénèque», *Aufstieg und Niedergang*, cit. II, 36-3, págs. 1638.

A. FONTÀN, «*De providentia* y la cronologia de las ultimas obras de Séneca», *Emerita* XVIII (1950), págs. 367 y ss.

H. N. FOWLER, «The source's of Seneca's *De Beneficiis*», *TAPhA* XVII (1886), págs. 24 y ss.

F. GIANCOTTI, *Cronologia dei* Dialoghi *di Seneca*, Turín, 1957.

W. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, París, 1953.

E. R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Iudaeus*, New Haven, 1940.

M. T. GRIFFIN, «*De brevitate vitae*», *JRS* LII (1962), págs. 104 y ss.

P. GRIMAL, «La date du *De brevitate vitae*», *REL* XXV (1947), págs. 164 y ss.

—, «La composition dans les dialogues de Sénèque, I, Le *De constantia sapientes*», *REA* LI (1949), págs. 246 y ss. «II Le *De providentia*», *ibid.* LII (1950), págs. 238 y ss.

—, «Le plan du *De brevitate vitae*», *Studi in onore di L. Castiglioni*, Florencia, 1960, págs. 409 y ss.

—, «L'originalité de Sénèque dans la tragédie de *Phèdre*», *REL* XLV (1963), págs. 296 y ss.

—, «La critique de l'aristotélisme dans le *De vita beata*», *REL* XLV (1967), págs. 396 y ss.

—, «Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque», *REA* LXX (1968), págs. 92 y ss.

—, «Nature et limites de l'éclectisme philosophique de Sénèque», *LEC* XXVIII (1970), págs. 3 y ss.

—, «L'Exil du roi Ptolomée et la date du *De tranquillitate animi*», *REL* L (1972), págs. 1962-1992.

—, «Sénèque et le stoïcisme romain», *Aufstieg und Niedergang*, cit., II, 36-3, págs. 1962-1992.

K. CH. GROLLIOS, *Seneca's ad Marciam. Tradition and originality*, Atenas, 1956.

—, Τέχνη ἀλυπίας. κοινοὶ τόποι τοῦ πρὸς Πολύβιον τοῦ Σενέκεα καὶ πηγαὶ αὐτῶν, Salónica, 1956.

A. M. GUILLEMIN, «Sénèque directeur d'âmes», 3a parte, *REL* XXXII (1954), págs. 250 y ss.

I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969.

B. HAMBÜCHEN, *Die Datierung von Senecas Schrift Ad Paulinum* De brevitate vitae, Disertación, Colonia, 1966.

L. HERRMANN, «Cronologie des öuvres en prose de Sénèque», *Latomus* I (1937), págs. 94 y ss.

O. HERZOG, «Die Datierung der Tragödien Senecas», *RhM* 77 (1928), págs. 62 y ss.

R. HIRZEL, *Der Dialog*, 2 vol., Leipzig, 1835.

—, «Democrits Schrift, Περὶ εὐθυμίης», *Hermes* XIV (1879), págs. 354 y ss.

R. KASSEL, «Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur», *Zetemata* XVIII, Múnich, 1958.

U. KNOCKE, «Magnitudo animi», *Philologus* Supl. XXVIII, 3 (1935).

E. KOESTERMANN, *Untersuchungen zu den Dialogschriften Senecas*, SB Berlín, 1934 págs. 684 y ss.

K. KUMANIECKI, «A propos de la *Consolation* perdue de Cicéron», Conferencia impartida en la facultad de Aix-en-Provence, el 30 de enero de 1967.

—, «Die verlorene Consolatio des Cicero», *ACD* IV (1968), págs. 27 y ss.

M. LAFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée*, París, 1964.

I. LANA, «Sextiorum nova et Romani roboris secta», *RFIC* XXXI (1953), págs. 1 y ss.; 209 y ss.

H. LAUS, *De Democriti fragmentis ethicis*, Dis. Gotinga, 1921.

M. LAUSBERG, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlín, 1970.

—, «Senecae operum fragmenta: überblick und Forschungsbericht», *Aufstieg und Niedergang*, cit. II, 36-3, págs. 1879-1961.

A. D. LEEMAN, *Orationis ratio*, Ámsterdam, 1963.

L. LICHY, *De servorum conditione quid senserit L. Annaeus Seneca*, Diss., Münster, 1927.

H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1948. [Hay trad. cast.: *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, Akal, 1985]

G. MAURACH, *Der Bau von Senecas Epistulae Moralis*, Heidelberg, 1970.

G. MAZZOLI, *Seneca e la poesia*, Milán, 1970.

—, «Le *Epistulae morales ad Lucilium* di Seneca. Valore letterario e filosofico», *Aufstieg und Niedergang*, II, 36-3, págs. 1823-1877.

F. J. MERCHANT, «Seneca the Philosopher and his Theory of Style», *AJPH* XXVI (1905), págs. 44 y ss.

B. MORTUREUX, *Recherches sur le* De clementia *de Sénèque*, Bruselas, 1973.

—, «Les ideaux stoïciens et les premières responsabilités politiques: le *De clementia*», *Aufstieg und Niedergang*, cit. II, 36-3, págs. 1641-1685.

G. H. MUELLER, *Animadversiones ad L. Annaei Senecae epistulas quae sunt de oratione spectantes*, Diss., Leipzig, 1910.

A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Ginebra, 1926.

M. POHLENZ, «Antike Führertum...», *Neue Wege zur Antike*, II Reihe, hft 3, Leipzig, 1934.

—, *Die Stoa*, 2ª ed., 2 vol., Gotinga, 1955-1959.

K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, Múnich, 1936.

P. RABBOW, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht*, 1º vol.: *Die Theorie des Zorns*, Berlín, 1914.

W. RICHTER, «Das Problem der Datierung von Seneca De Clementia», *Rh M* CVIII (1965), págs. 146 y ss.

J. M. RIST, «Seneca and Stoic Ortodoxy», *Aufstieg und Niedergang*, cit. II, 36, 3, págs. 1993-2012.

C. J. ROWE, «The meaning of φρόνησις in the Eudemian Ethics», en *Unters zu Eudemischen Ethik*, Berlín, 1971.

M. RUCH, *L'Hortensius de Cicéron*, París, 1968.

C. F. RUSSO, *Divi Claudii* Αποκολοκύντωσις, ed. comentada, 3ª ed., Florencia, 1961.

M. SCHAEFER, *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero*, Múnich, 1934.

M. SCHINDLER, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero*, Dis. Múnich, 1934.

A. SCHMEKEL, *Die philosophie der mittleren Stoa*, Berlín, 1892.

R. SCHOTTELAENDER, «Epikureisches bei Seneca», *Philologus* XCIX (1965), págs. 133 y ss.

M. SOLOVINE, *Démocrite. Doctrine et réflexions morales*, París, 1928.

A. STÜCKELBERGER, *Senecas SS. Brief über Wert und Unwert der Freien Künste*, Heidelberg, 1965.

J. P. SULLIVAN, *The Satyricon of Petronius*, Londres, 1968.

A. TRAINA, *Seneca, letture critiche*, Milán, 1976.

R. TURCAN, *Sénèque et les religions orientales*, Bruselas, 1967.

P. VALETTE, «Le *De clementia* est-il mutilé ou inachevé?», *Mél. P. Thomas*, Brujas, 1930, págs. 687 y ss.

H. WEBER, *De Seneca philosophi dicendi genere bioneo*, Dis. Marburgo, 1895.

F. WEIDAUER, *Der Prinzipat in Senecas Schrift* De Clementia, Dis. Marburgo, 1950.

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 vol., 7ª ed., Darmstadt, 1967.

ÍNDICE DE PERSONAJES ANTIGUOS

Actea, 185-186, 283-284, 286
Agrícola (Julio), 155
Agripa (rey de Judea), 150
Agripa (Vipsanio), 87
Agripa Póstumo, 87
Agripina la Mayor, 87-88
Agripina la Menor, 17, 47-48, 83, 88-89, 92-94, 96-97, 98, 100, 102, 104, 108-109, 110, 113-115, 117-120, 124-125, 133, 135, 143, 148, 160-162, 167, 182-183, 185, 190, 194-195, 198, 237, 277, 284, 289, 299, 300, 415
  muerte de, 187, 190
Agustín (San), 75, 80, 307
Alejandro Magno, 151-152
Anaxágoras, 142, 334
Anneo, *véanse* Lucano; Mela; Novato; Séneca; Sereno
Anneos (*gens*), 50-52, 54-56, 85
Annio Viniciano, 96
Antígono Gónatas, 107, 250
Antíoco (rey de Comagene), 150
Antípatro de Tarso, 107, 140, 313, 425
Antípatro de Tiro, 171, 174
Antistio Sosiano, 202
Antistio, *véase* Veto
Antonia (*gens*), 118
Antonia la Menor, 87, 89, 185
Antonio (M. Antonio), 89-90, 96, 118-119, 196, 261, 281, 414
Antonio Natal, 235
Apolodoro de Caristo, 332
Apolonio deTiana, 63
Apronio (L.), 93
Apuleyo, 64
Arato, 31
Aristóbulo, 150
Aristón (estoico), 76, 352-353, 364
Aristóteles, 29, 172, 214, 290, 323, 325, 327, 329-330, 392-393
Arsínoe, 91
Asino Polión, 59
Átalo (filósofo), 11, 78, 245-251, 258, 302, 331, 422, 443
Atenodoro (hijo de Sandón), 136
Atenodoro Cordilión, 246, 314, 394, 422
Augusto, 53-55, 58, 60, 66, 73, 79, 87-90, 92-94, 98, 100, 102, 109, 112-113, 119, 123, 131-132, 152, 165, 167, 195, 200, 232, 234, 238, 277, 303, 394, 423, 425, 432, 443
Avito (Duvio), 152

Balbilo (Ti. Claudio), 159-161, 238
Blosio de Cumas, 171, 422

Boudica, 155, 157, 207
Británico, 114, 124-126, 161, 187, 414, 444-445
Bruto (D. Junio Albino), 398
Bruto (M. Junio), 187
Burro (Sex. Afranio), 125, 146-152, 182, 188, 193, 196, 204,
  muerte de, 204, 221, 222

Calígula, 14, 63, 73, 83-89, 94, 109, 118, 132, 139, 182, 189, 223, 239, 263-270, 277, 281, 287, 293, 309, 444
Calímaco, 39
Calístrato, 189
Calpurnio Sículo, 116
Caninio Rebilo, 298
Carnéades, 142, 172, 333
Cato, 156-157
Catón el Censor, 255, 394
Catón el Uticense, 13, 18-19, 25, 55, 79, 100, 107, 163, 166, 169, 222, 238, 255, 285, 297, 306, 314, 360, 384, 394-398, 414, 418, 422
  en Cicerón, 252, 398
  y Trasea, 238
Celso, 71, 256-257
Ceranio, 222
César (C. Julio), 51, 60, 87, 89, 100-105, 143, 167, 252-253, 261, 387
César (C., *Princeps Iuventutis*), 87
César (L., *Princeps Iuventutis*), 87
Cesonio Peto, 193
Cheremón, 71-74, 118-119, 159, 161, 238
Cicerón (M. Tulio Cicerón), 9, 11-13, 16, 19, 27, 30-39, 41, 47, 52, 54, 100, 107, 111, 127-129, 131, 138-143, 149, 162-166, 170-174, 179, 181, 184, 189, 213-215, 228, 244, 250, 252, 264, 290-291, 299, 304, 306, 312-314, 318-320, 323-325, 328-329, 332-335, 337-347, 352, 360, 362, 364, 367-368, 388-389, 399, 404, 412, 423, 454
  De finibus, 13, 18, 19, 35, 37, 38, 213, 306, 360, 369, 424
  De legibus, 76, 170, 307
  De officiis, 12, 139, 140-143, 149, 181, 213-215
  De oratore, 33
  De republica, 131, 424
  Hortensius, 320
  Paradoxa, 33
  Pro Marcello, 101
  Pro Murena, 173, 395
  Somnium Scipionis, 334
  Tusculanas, 37
Cicerón (Q. Tulio Cicerón), 271
Claudia Livila (hija de Druso), 89
Claudio (emperador), 12, 53, 85-88, 96-115, 120, 123, 125, 129, 143, 150, 153-156, 159, 166, 182-187, 203, 260, 265, 269-281, 284, 319, 414-415, 423, 432, 444-445
  amigos de, 203. *Véase también* Suilio
  templo de, 110
Claudio (Ti. Nerón), 223
Claudio Timarco, 230
Cleantes, 17, 29-34, 78-79, 119, 131, 191, 323, 349-350
  Himno a Zeus, 23, 29
Cleopatra, 90-91
Cleopatra (mujer de Gesio Floro), 201
Cleopatra Selene, 281
Constancio (emperador), 52
Corbulón (Cn. Domicio Corbulón), 150-151, 231, 444
Cornelia (*gens*), 54

Cornelia (nuera de Augusto), 94
Cornelio Sila Fausto Felix, 222-223
Cosutiano Capitón, 202
Crantor, 329-330
Cratipo, 100
Cremucio Cordo, 97, 124, 263, 443-444
Creso (Problema de -), 329
Crisipo, 17, 19, 23, 29-30, 35, 71, 78, 129, 138, 164, 166, 179, 214, 249, 250-251, 286, 314, 323, 337-340, 349-355, 368, 379-381, 386

Demetrio el Cínico, 176, 210, 371
Demetrio Poliorcetes, 202
Demócrito, 27, 141-145, 337-344, 348, 402, 409
Demóstenes, 31
Didio Galo, 154-156
Diodoro (filósofo epicúreo), 285
Diógenes de Babilonia, 172, 395
Diógenes el Cínico, 173
Diógenes Laercio, 17, 22, 131, 140, 166, 214, 351, 393
Dion Casio, 17, 47, 49, 55, 84-96, 104-105, 117, 146-150, 156, 188, 196, 203, 208, 220
Dionisio (tirano de Siracusa), 265-266
Domicia Lépida, 96-98
Domicio Enobarbo (Cn.), 97-98
Drusila Julia, 91-93, 101, 118, 444
Druso (hijo de Germánico), 88
Druso (hijo de Tiberio), 87

Elio Tuberón (Q.), 35, 173, 338, 341, 343, 394
Ennio, 33, 62
Epicteto, 200-201, 244
Conversaciones, 200
Epicuro, 23, 147, 192, 210, 227, 248, 295, 312, 330-331, 363, 392-393. *Véase también* Índice de conceptos: Epicureísmo; Epicúreos
Ermarco, 393
Escipión el Africano, 173, 233
Escipión Emiliano, 166, 394, 423
Escribonia, 87, 94
Eumolpo, 208
Eurípides, 332, 334, 416

Fabio Cunctator, 141
Fabricio Vejentón, 203-204
Farasmanes, 281
Fidias, 226
Filodemo, 350, 416
Filón de Alejandría, 74-79, 432
Flavios (emperadores), 204
Foción, 100

Galba, 117, 209, 235, 426
Galerio (C.), 57-59, 69, 80, 85, 443
Galgaco, 158
Galión (Anneo Novato), 53, 146, 285, 288. *Véase también* Novato
Galión (L. Junio Galo), 62, 266
Galo (A. Didio), 154-155
Galo (Cornelio), 73
Gayo Cesar, *véase* Calígula
Germánico, 58-59, 66, 73, 85-88, 98, 113, 117, 132, 159, 182, 185-186, 272, 443
herencia política, 87, 117, 132
Gesio Floro, 200-202
Getulico (Cn. Cornelio Léntulo), 14, 28, 93-95, 98, 265, 444
Giulio Vestino (L.), 160
Graco (Tiberio Sempronio), 171, 423

Hecatón de Rodas, 35, 174, 210
Helvia, 52-57, 61, 82, 99-100, 144, 273, 275-276, 319, 363, 387, 407, 413, 444
Heráclito, 147
Homero, 416
Horacio, 32-33, 67, 417, 435

Ircio (cónsul del 43), 261

Jerjes, 92
Jerónimo (san), 59, 62, 244, 316
Juba II, 281
Julia (*gens*), 89, 94
Julia III (hija de Druso II, hijo de Tiberio), 88
Julia la Mayor, 87
Julia la Menor, 94
Julia Livila, 85-86, 95-96, 443-444
Junio Galo, *véase* Galión
Junio Silano (L.), 187
Juvenal, Escolio a, 108, 126-127

Lactancio, 55, 80, 304, 306, 325, 350
Lelio, 394
Lépido (M. Emilio), 92-94, 97-98, 150, 186
Livia, 88, 263, 443
Lolio Máximo, 417
Lucano, 32, 55, 57, 100, 198-199, 394, 396, 413
Farsalia (prólogo), 131
Lucilio (autor de sátiras), 10, 13-15, 20-25, 33-34, 48, 61, 65, 75, 94-95, 113, 138, 147, 162, 180, 191-193, 208-233, 243, 246, 251-252, 257-258, 290, 327, 333, 355-357, 361-363, 372, 398-407, 419, 421
Lucilio (Junior), 94
Lucrecio, 35, 248, 330
Lusio Geta, 161

Manetón, 70
Manilio, 198
Marcelo, 53, 99-101
Marcelo el Joven, 100
Marcia, 97, 124, 263-266, 275, 309, 323. *Véase también* Séneca, obras, *Consolatio ad Marciam*
Marcial, 50
Marulo, 328, 331
Mecenas, 398
Mela (Anneo), 54, 57
Mesalina (Valeria Mesalina), 86
Metilio (hijo de Marcia), 263-266
Metrodoro, 331, 393
Metronax, 10, 210
Mitrídates (rey de Armenia), 281-283, 445
Moisés, 76
Musonio Rufo, 222

Narciso, 15, 95, 102
Nerón (emperador), 12, 15, 32, 49-50, 71, 73, 79, 88-89, 97, 110-136, 144-164, 166-171, 176, 178, 182-211, 220-225, 229-236, 239, 250, 261, 278, 283-284, 294, 299, 308, 319, 410, 413, 418, 426, 434, 443-446
alumno de Séneca, 197-198
amores de, 185, 284
auriga, 116, 194
citaredo, 116, 194
falso, 203
infancia, 197
iniciación de, 231
nacimiento, 194

pater patriae, 121
tañedor de lira, 195, 200
teología solar, 116, 120, 130-131
y los cultos orientales, 308
Novato (Anneo), 53, 57, 59, 62, 142, 266, 268, 271, 288, 400. *Véase también* Galión

Octavia (hermana de Augusto), 87, 90 96
Octavia (hija de Claudio), 185, 187-188
Octavio, 56, 194, 261. *Véase también* Augusto
Olio (T.), 185
Ostorio Escápula, 154
Otón (M. Salvio Otón), 187
Ovidio, 67

Paconio Agripino (Q.), 200
Palante (liberto), 184
Panecio, 13, 22, 30, 138, 140-143, 172, 174, 189, 214-216, 313, 318, 327, 332-348, 404, 422
De dolore patiendo, 333, 339
Περὶ εὐθυμίας, 333, 338, 340-341, 344
Περὶ καθήκοντος, 333
Pansa (cónsul del), 261
Papirio Fabiano, 13, 31-33, 251-252, 256-258, 303, 309, 422
Pasieno Crispo (C.), 97
Paulina (mujer de Séneca), 267
Paulino (Pompeyo), 152, 230
Paulino (Pompeyo, hijo del precedente), 280
Paulino (Suetonio), 155, 207
Paulo Emilio (L. Emilio Paulo), 142, 173, 443
Perseo (rey de Macedonia), 142, 33
Pérsico (poeta), 32
Petronio, 105
Petronio Nigro (T.), 207-208
Petronio Turpiliano, 207
Pisón (adoptado por Galba), 223
Pisón (asesino de Germánico), 235
Pisón (conjura de -), 152, 446
Pitágoras, 245, 290
Platón, *véase* Índice de conceptos: Platonismo
Plaucio Silvano Eliano, 153, 203
Plinio el Joven, 53, 217, 426
Panegírico de Trajano, 123, 426
Plinio el Viejo, 50, 257
Plutarco, 18, 121, 141-142, 173, 352, 402
De tranquillitate animi, 16
Polibio (liberto de Claudio), 99-111, 124, 165, 184, 273-276, 309, 413-414, 424, 444
Polieno, 393
Pompeyo, *véanse* Paulino (Pompeyo); Paulino (Pompeyo, hijo del precedente)
Pompeyo (el Grande), 55
Pompeyo (Sexto, hijo del precedente), 54
Popea (Popea Sabina), 185
Posidonio, 34, 64-65, 80, 131, 210, 215-216, 244, 251, 253, 257, 264, 332, 335, 370, 377, 389, 422
Ptolomeo de Mauritania, 281
Ptolomeos, 70, 91

Quintiliano, 243-244, 256, 324, 393

Romano, 223-224
Rubelio Plauto, 152, 222
Rutilio Rufo, 36, 106, 171, 189

Salustio, 167
Sejano, 57-59, 82, 85-90, 102, 182, 185, 229, 246, 443
Séneca (L. Anneo Séneca):
  acción política, 105, 202, 235
  afabilidad, 184, 223
  amigos, 203, 208, 223, 289, 427. *Véase también* Lucilio
  coherencia de la obra, 335, 426
  conjura de Pisón, 325. *Véase también* Pisón
  consulado, 122
  contradicciones, 134, 322
  cultura literaria, 62, 66
  cursus honorum, 66
  elocuencia, 62, 400-401
  exilio, 83, 85-86, 99, 275, 310, 415
  fecha de nacimiento, 59
  fuentes, 22, 354
  generosidad, 223-224
  gloria literaria, 205,226
  hijo de, 52
  juventud, 56
  lengua, 41
  matrimonio, 272
  ministerio, 159
  misticismo, 64
  muerte de, 235, 301, 397
  política exterior, 149
  política interior, 162
  posición política, 85
  préstamos a los Britanos, 156
  prudencia, 211
    y los esclavos, 179-180, 300
  religión, 70-72
  renuncia, 147, 204-205
  retórica, 34, 360
  riqueza, 18-22, 178, 204
  salud, 68, 143-145
  sistema de, 317
  viajes, 234
Séneca, obras:
  Apocolocintosis, 102-123, 183, 262
  Consolatio ad Helviam, 272
    fecha, 275-276
  Consolatio ad Marciam, 264, 323
    fecha, 263
  Consolatio ad Polybium, 272, 319
    fecha, 272
  Consolaciones (en general), 99, 165, 276, 296, 319, 328, 357
  De amicitia, 95, 388
  De beneficiis, 60, 176, 178-179, 223, 298-300, 306, 311
    fecha, 300
  De brevitate vitae, 56, 137, 139, 205, 261, 278-280, 290, 306, 408
    fecha, 278
  De clementia, 101, 121-135, 165, 194
    fecha, 121
  De constantia sapientis, 16, 28, 106, 262, 279, 284-292, 310-211, 357, 366, 380, 393, 408-409
    fecha, 287
  De forma mundi, 302-303, 309
  De immatura morte, 301-302, 306
  De ira, 81, 141-143, 246, 262, 265-272, 276
    fecha, 271
  De lapidum natura, 81, 303, 443
  De matrimonio, 316
  De motu terrarum, 81, 302
  De officiis, 12, 139-149
  De otio, 15-17, 139, 215, 290-292
    fecha, 292
  De piscium natura, 81, 303, 443

De providentia, 249, 285, 290, 293-296, 306, 350, 397, 408, 418
fecha, 296
De situ et sacris Aegyptiorum, 302, 443
De situ Indiae, 302, 443
De superstitione, 75, 307-308, 311, 315, 385
De tranquillitate animi, 27, 59, 120, 135, 139-143, 278, 279-292, 310
fecha, 283
De vita beata, 19, 40, 121, 146, 192, 212, 249, 255, 262, 279, 282, 285, 289-290, 298, 307-312
fecha, 288
Diálogos, 10, 259, 304, 407, 409. *Véanse también* los títulos de cada uno de ellos
Epigramas, 67
Epístolas morales a Lucilio, 10, 25, 48, 61, 75, 191-193, 210-213, 216, 243, 251, 293, 312, 355, 399
Exhortationes, 304-315
Moralis philosophiae libri, 301, 314, 383
Poemas del exilio, 50
Questiones naturales, 70-71, 209-213, 257, 294-298, 311, 350, 371, 371-372, 399
fecha, 295-298
Séneca el Padre, 52
Sereno (L. Anneo Sereno), 15-16, 27-29, 34, 60, 95, 143, 185, 278-286, 301, 310, 340, 343-345, 366, 393, 403-404, 408-409, 446
Servio (comentador de Virgilio), 69
Sextio el Hijo, 251-253
Sextio el Padre, 32, 35, 245-246, 249, 251, 253, 256-257, 259, 332, 393
Sextios, 33, 35, 82, 245, 251, 256-258, 303-304, 311
Sila (L. Cornelio), 189, 22, 277
Silano (L. Junio Silano Torquato), 187, 232
Silano (M. Junio Silano), 150
Silio, 101
Soción, 62-66, 79, 244-246, 252, 254, 258, 336, 443
Sócrates, 33, 100, 135, 335, 357, 393-394
Sohemo de Emesa, 150
Suetonio, 48-50, 115, 117, 127, 153-155, 178, 186, 191, 196-197, 207, 218, 221, 232, 263, 308, 432, 434
Suilio, 49, 109, 114, 156, 181-185, 203, 445

Tácito, 10, 15, 47-49, 52, 59, 60, 88, 104, 110-114, 124, 194-197
Teles, 253, 332
Teofrasto, 172, 360
Terencio Tulio Gemino (C.), 203
Terencio, 332
Tertuliano, 80, 335
Tiberio, 49, 51, 57-66, 73-74, 83-89, 93, 97, 102, 129, 165, 171, 182, 188, 234, 281, 293, 423, 443-444
Tigelino, 202-203, 207, 221-235, 297
Timágenes, 233
Tiridates, 130, 133, 231-232
Tito Livio, 32
Torcuato Silano, 232
Trajano, 123, 131, 178, 235, 239, 426, 433
Trasea Peto, 197
Trasilo, 65, 92, 304
Tulio Gemino, *véase* Terencio
Tutmosis IV, 160

Valerio Asiático, 287
Vardanes, 151
Varrón (C. Terencio Varrón), 33, 52, 119, 257, 307
Vedio Polión, 303
Veranio, 99, 155
Vespasiano, 153, 433
Veto (L. Antistio), 152, 222
Vinicio, 96
Virgilio, 67, 116, 119, 252, 394, 407
Vistila, 181
Vologeso, 151, 231

Xifilino, 49

Zenón (de Citio), 13, 17, 19, 23, 29, 31, 35-40, 78, 107, 129, 138, 173, 214, 237, 244-245, 249-251, 286, 314, 325, 329-332, 335, 346-347, 349-350, 360, 367, 380, 388, 393, 405, 422

ÍNDICE DE CONCEPTOS

Abatos (isla), 69-70
Abejas, 128, 321
Academia, *véase* Platonismo
Acción:
  media, 19. *Véase también Officia media*
  política, 132, 135, 137, 139-141, 143, 148, 215-216, 236, 290-291, 300
  recta, 365. *Véanse también Officia recta*; Índice de términos griegos: κατόρθωμα
  Véase también Índice de personajes antiguos: Séneca, acción política
Actor, de mimo, 197. *Véase también Artifex*
Adfectus, 367
Adivinación, 247
Adpetitio (*Adpetitus*), *véase* Índice de términos griegos: ὁρμή
Adsensio, 26, 359
Adulescentia, 60, 68, 302
Adulterio (de Séneca), 86, 97
Aegritudo, 325-327, 367
Aequale, 40
Aequitas, 121, 408
Afectividades, 247-248, 325. *Véanse también Constantiae* (*tres*); Emociones; Pasiones
Agamenón, 414-417
Aguas, 376
Aire, 377, 386, 390
Alegría, 330, 337. *Véase también Gaudium*; Índice de términos griegos: χαρά
Alejandría, 58, 62, 69, 74, 77, 80, 91, 118, 304
  flota de, 156, 432
Alejandrinos, 232, 434
Alimenta (de Trajano), 178
Alma, 390 y ss.
  agilis, 290, 402
  belleza del, 422
  castigada por la vida, 329
  de los muertos, 380
  del mundo, 383-384
  enfermedades del, 419
  funciones del, 326, 367, 378-379, 389. *Véanse también* Psicología; Índice de términos griegos: ἡγεμονικόν
  inmortalidad del, 65, 335, 336
  mecanismos del, 386
  origen del, 374, 379
  partes del, 390
  substancia del, 378
  Véanse también Anima; Animus
Ambición, 368

Amistad, 12, 15, 21, 27, 70, 82, 97, 140, 180, 226, 238, 247, 286, 316, 340, 356. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Séneca, amigos
Amón-Ra, 160
Amor conyugal, 316. *Véase también* Matrimonio
Amos y esclavos, 178
Analogía, 359
Anglesey, 155
Anima, 367
Animal (ser animado), 359, 378-379, 383
Animales, 367, 384
Animus, 326, 342, 353, 364, 411. *Véase también Anima; Habitus animi*
Anzio, 117, 119, 197
Apolo, 79, 90, 116, 119, 200, 232
Nuevo Apolo, 116, 194, 196, 235
Apoteosis astral, 198, 335. *Véase también* Alma, inmortalidad del
Apta naturae, 347. *Véase también Prima naturae*
Aqua Claudia, 110, 154
Arcus neroniani, 110
Aristotelismo, 172, 312-313, 326, 391
Armenia, 133-134, 149-151, 231, 281
  embajador de, 149
Armonía, 379, 383-385
Artes liberales, 370
Artifex, 364
Aruspicina, 247
Ascesis del alma, 212-214, 251, 339
Ascetismo, condena del, 107, 363
in mente, 363
Asia, 133
Astros, 245, 254, 371, 384. *Véase también* Apoteosis astral
Átomo, 373
Atreo, 415
Augustiani, 196
Autonomía, 405, 407, 410. *Véase también* Índice de términos griegos: αὐτάρκεια
Auxilia, 270
Avaritia, 175, 305
Azar, 383

Bailarín, 364
Bárbaros, 157-158
Bayas, 92
Belleza moral, 326, 379, 399, 411. *Véase también Honestum*
Beneficios, 12, 174-175, 181, 190
Beneficium, 174, 177-178, 180-181, 204, 298-300
  Beneficia Populi, 179
  de Nerón, 299
  Véase también Beneficios
Bética, 50, 52
Bien, 38, 255, 312, 380, 422
  en movimiento, 198
  exterior, 172, 348
  soberano, 337, 344, 346, 352, 363
Bigeh, isla, *véase* Abatos
Britania (Gran Bretaña), 153-155
  triunfo sobre, 260, 274
Busiris (pueblo), 160

Caballeros, 176, 195
Campania, 233-234
Cáritas, 350
Carne, 254. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Sotión
Carrera:
  ecuestre, 283
  senatorial, 283
Carus (esse), 38

Casa de Oro, *véase Domus Aurea*
Castra Praetoria, 188
Cathedrarii, 10
Causas, 295, 368, 371, 374
  particulares, 382
Causidici, 114
Cautio, 41
Cavillationes, 411. *Véase también* Dialéctica
Celio (colina), 110, 154
Cibeles, 307
Ciclos (teoría de los), 245
Cilicios, 202
Cínicos, 33, 255, 259, 316, 358
Cirenaicos, 323, 332, 334
Ciudad universal, 76
Clazomene, 201
Clementia, 101, 102, 120, 122, 129, 170, 202, 225, 413, 424, 445. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Séneca, obras, *De clementia*
Clupeus virtutis, 131, 238
Cogitatio, 389
Cola, 40
Cometas, 71, 376
Commendatio, 250. *Véase también Conciliatio*; Índice de términos griegos: οἰκείωσις
Committere, 38
Commoda, 39-40
Communia, 29, 408
Compositio mentis, 256
Conceptos, 359
Conciencia, 192
Conciliatio, 14, 37, 162, 174, 180, 189, 344, 360
  hominum, 344
  sui, 361-362
  Véase también Commendatio; Índice de términos griegos: οἰκείωσις
Concordia, 174, 181, 193
  Concors sibi, 315
Conjuras, 223
Conocimiento:
  condiciones del, 368, 370
  virtud de, 214
Conscientia, 192, 406
Consilium, 206
Consilium principis, 149
Consilium reipublicae, 162
Constantia, 28-29, 106, 122, 262, 279, 284, 331, 349, 369, 396, 397
Constantiae (tres), 40-41, 325-327
Constituciones, 165
Contemplación, 237, 261, 291, 303, 319, 374, 376
Contradicciones (de Séneca), 18
Contrato (entre los hombres), 271
Contumelia, 357, 366
Conveniente, 172, 215, 402. *Véanse también Officia media*; Índice de términos griegos: καθήκοντα
Córcega, 98-99, 144, 310
Córdoba, 50-55, 284
Corpora, 355, 376, 380, 382, 411, 419
Cortesanos, 193
Cosmocrator, 234
Cristianos (y Séneca), 80, 386, 422, 425
Criterio, 362-363
Cronología (de las obras de Séneca), 259 y ss.
Crueldad, 225, 245, 254, 270
Cualidades, 381-382, 395
Cuerpo:
  de Dios, 387
  del mundo, 375

prisión del alma, 336, 333, 336, 375
relaciones del cuerpo con el alma, 367, 388, 426
Cuestores, 166
Cuestura (de Séneca), 81. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Séneca, *cursus honorum*
Culto imperial, 133
Cultos orientales, 307
Cultura intelectual, 246, 405
Cum (sintaxis en Séneca), 262
Cupido, 325. *Véase también* Deseo
Curiosidad, 372

Dea Sura, 308
Deberes, 346. *Véanse también Officia*; Índice de términos griegos: καθήκοντα
Decorum, 30
Delatores, 166, 183
Demonios, 379, 401
Deseo, 27, 41, 248, 313, 338, 342, 389. *Véanse también* Cupido; Índice de términos griegos: ἐπιθυμία
Desmesura, 338
Destino, 352, 383. *Véase también Fatum*; Índice de términos griegos: εἱμαρμένη
Determinismo, 384. *Véanse también* Destino, *Fatum*; Índice de términos griegos: εἱμαρμένη
Dialéctica, 29, 351, 354-355, 361, 400, 405, 412
Diarquía (de Augusto), 112, 133, 151, 162, 183, 230
Diatriba, 32, 259, 332, 347
Dinámica (del mundo), 375-376
Dinero:
papel en el Estado, 166, 171
Véase también Riquezas
Dioniso, 90
nuevo, 196
Dios, 72, 77-80, 127, 213, 259, 268, 301, 306-308, 311, 350, 375-377, 383-387, 390, 396-397, 410, 424-426
Dioses, 64, 351-352
temor de los, 337
Divinidad (problema de la), 73, 374, 389
Divinización astral, 131, 198
Divisio, 408
Dolere, 37
Dolor, 323, 328, 331, 338-339, 358, 362
Dominio de uno mismo, 369
Domus Aurea (Casa de oro), 130
Doxógrafos, 22
Dux, 256. *Véase también* Índice de términos griegos: ἡγεμών

Eclecticismo, 357
Edad de oro (de Nerón), 116
Edilidad (de Séneca), 83
Egipto, 132, 159, 238
cultos egipcios, 62-63, 70, 133
prefectos de, 57-58, 159
reyes de, 118, 130
ritos egipcios, 118, 130, 232, 309
viaje de Séneca a, 57-59, 68-69, 132, 144, 238, 257, 302
y Germánico, 80
y Nerón, 196
Elementa, 37
Elementos (teoría de los), 71, 376, 384
Elena, 417
Elocuencia, 31-33, 143
Emociones, 324-327, 368
Enéadas, 71
Enfermedades del alma, 325, 328, 368,

419. *Véase también* Alma, enfermedades del
Epicureísmo, 16, 29, 35, 37, 42, 248, 285, 295, 310, 330, 357, 373, 398-399. *Véanse también* Epicúreos; Índice de personajes antiguos: Epicuro
Epicúreos, 16, 191, 255, 285, 323, 328, 332, 337, 344, 347, 358, 361, 385
Equilibrio interior, 356. *Véanse también* Serenidad; Índice de términos griegos: εὐθυμία
Error (mecanismo del), 368
Esclavos, 179-180, 300, 425-426
Escritura, 321-322
Esencias, 380-381
España, 133, 153. *Véase también* Córdoba
Esperanza, 248
Éstige, 70
Estilo, análisis del, 262, 411
Estoicismo, 22, 26-27, 35, 64, 74, 120, 163, 222, 324, 334-336, 373
después de Séneca, 386
teoría estoica de la realeza, 127
y acción política, 237
Véanse también Estoicos; Pórtico
Estoicos, 16-19, 26, 79, 101, 201, 210, 222, 324
Ética, 351-353
Euripos (canal del Campo de Marte), 144
Examen de conciencia, 82, 254
Excelencias (= ἀρετοί), 313
Exempla, 417
Exhortatio ad philosophiam, 213. *Véase también* Protréptico
Exilio (de Séneca), 83, 85-86, 99
Facilitas, 344
Fatum, 247, 383. *Véanse también* Destino; Índice de términos griegos: εἱμαρμένη
Fedra, 415, 418-419
Felicidad, 40, 177, 296, 329, 385. *Véase también* Vida, feliz
Felicitas, 111
Filosofía, 23, 206, 208
definición, 62
meta, 77, 214, 244, 250-251, 322, 383
modo de vida, 392
moral, 311-312, 314
partes de la, 351, 371
remedio del cuerpo, 210
y vida política, 239, 320
Véase también Philosophia moralis
Filósofos (críticas de los), 305, 310
Física, 294, 351, 353-354, 355, 380, 382, 391, 411
Foro de Augusto, 394
Fortitudo, 395, 404
Fortuna (divinidad), 79, 107, 134, 175-176, 212, 237, 249, 251, 291, 311, 330, 347, 352, 383, 399. *Véase también* Riquezas
Frisones, 152
Fuego, 376-377, 387, 390
Fuentes de Séneca, 322. *Véase también Quellenforschung*

Galia, 133
Gaudium, 36-37, 40-41
Géminis (signo zodiacal), 199
Genius, 196, 232
Geometría, 370-371, 373
Germania inferior, 93, 150, 152
Germania superior, 93-94, 152
Germanos, 153, 267

Gimnasia, 144
Giza (Esfinge de), 160
Gladiadores, 166, 225, 396-397, 418
Gloria, 317
Gobernadores (de Provincias), 167
Grammaticus, 62
Gratia, *véase* Gratitud
Gratitud, 177-178, 180, 381
Grecia, 133
  viaje de Nerón a, 232
Guerra, 193
Guerra civil, 125, 189

Habitus animi, 365, 376, 404
Harmakhis, 160
Hércules, 90, 118, 413-415, 417-419
Hombre (puesto en el Ser), 385. *Véanse también* Anima; Cuerpo
Honestum, 146, 347, 363, 372, 381, 396, 408. *Véase también* Belleza moral
Horus, 194, 235
Humanitas, 385, 393, 395, 397

Ideas (arquetipos), 380
Identidad de los indiscernibles, 380
Imitación, 328, 348, 386
Imperator, 111, 186, 423
Imperio (de Roma), 157
  régimen imperial, 129, 131, 148
Imperium, 255, 423
  = imperio, 396
  Véase también Imperio
Impetus, 26-27, 326, 353, 366, 389-390, 402, 419
Imprudentia, 333
Impuestos, *véase Vectigalia*
Incendio:
  de Lyon, 219. *Véase también* Lyon
  de Roma, 178, 233, 434, 436
  del mundo, 335
Incesto real, 91, 118
  de Nerón, 186
Incommoda, 39
Incorporales, 351, 354, 362, 382, 411
Indiferentes, 147, 172, 248, 291, 329, 339, 349-349, 352, 363-364, 368, 372, 380, 384-385, 392, 418, 425
Ingenium, 111, 243, 321, 411
Ingratitud, 177, 181, 250, 300
Iniuria, 180, 206, 357, 366
Injusticia, 380
Inmortalidad, 301, 335. *Véanse también Anima*; Apoteosis astral
Inteligible, 373
Intentio, 377. *Véase también* Índice de términos griegos: τόνος
Intuición, 404
Ira, 267-269, 319, 366, 414, 424. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Séneca, obras, *De ira*
Isis, 69, 70, 91, 309
  nueva, 90
Iudicium, 305, 326, 340. *Véase también* Juicio
Ius, 121, 408, 423
  gladii, 286, 271
Iustitia, *véase* Justicia
Iuventa, 60

Jeroglíficos, 72
Judea, 201
Judíos:
  culto judaico, 63, 307
  de Alejandría, 63
  judaísmo, 74, 386
Juegos:

de gladiadores, 167
troyanos, 195
Juez (figura del buen), 269
Juicio, 24, 300, 312, 325-327, 329, 340, 344, 357, 365-370, 390, 406, 411, 419
Júpiter (símbolo del sabio), 79, 113, 249, 253, 255, 268, 383
Justicia (virtud), 158, 162, 271, 344, 395, 422, 424
Juvenalia, 195, 201-202

Ka, 196. *Véase también Genius*

Laborare, 37
Laetitia, 325
Largitiones, 223. *Véase también Beneficium*
Laudatio Claudii, 110-112
Lectura (función de la), 320-321
Lenguaje, 354, 362, 365, 384
Lengua de Séneca, 34, 389
Lex *de imperio Vespasiani*, 277
maiestatis, 203
Véase también Maiestas
Leyes, 189, 365
Liberalidades, *véanse Beneficium; Largitiones*
Liberalitas, 178
Libertad (del alma), 21-22, 135, 251, 383, 395, 407
política, 100, 184, 270, 395
Libertos, 180, 300. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Polibio
Liceo, 29, 328. *Véase también* Aristotelismo; Índice de personajes antiguos: Aristóteles
Limes (de Germania), 267
Lirismo, 400
Literno, 233, 439
Loci, 32
Lógica, 351, 361
Logos, 78, 341
Lucus, L. y G. Caesarum, 196
Ludi Megalenses, 220
Ludi Victoriae Caesaris, 221, 225
Lujo, 157
Luna, 377
Lyon (incendio de), 219, 233

Ma, 307
Magi, 64
Magnitudo animi, 106, 128, 140, 170, 178, 215, 268
Maiestas, 106, 108. *Véase también Lex, maiestatis*
Mal, 191, 326, 380, 422, 428
Malitia, 250
Malus, 381
Mansuetudo, 344
Mareas, 294, 371, 377
Materia, 373, 376, 387. *Véase también Corpora*
Mathematici, 66
Matrimonio, 257, 316
Mauritania, 155
Mausoleo de Augusto, 89
Medicina, 257
Megáreos, 324
Mens composita (= *Optima*), 411. *Véase también Habitus animi*
Mesia, 153, 203
Metáforas, 256, 259
Metriopatía, 341, 391
Metus, *véase* Temor
Milicias ecuestres, 94
Militia, 216, 284

Miseno, 188, 191
Mitilene, 100
Mitra, 130
Modelos, 394. *Véase también Exempla*
Mona (isla), *véase* Anglesey
Monarquía, 165, 311, 313, 319, 424
Monitor, 348
Monoteísmo, 80
Mores, 314, 352
Mos maiorum, 254
Movimiento, 387
Muerte, 13, 137, 147, 211, 228, 249, 301, 358, 397, 418
Meditatio mortis, 81, 175
Mundo (Universo), 294, 309, 374-377, 385, 396

Nápoles, 10, 232
Narratio, 412
Naturaleza, 19-20, 78, 245, 250, 257, 304, 312, 345, 350, 351, 384, 402, 404, 410, 425
Naturae, 380-381, 384, 389-390, 406
Naturam sequi, 345, 349, 384
Naumaquia de Augusto (monumento), 196
Naumaquia de Nerón (fiesta), 220, 232
Necesidad, 228
Nilo, 70, 130
crecida del, 161
rama canópica del, 196
Nomentum (propiedad de), 227
Nominalismo, 412
Nuncupatio votorum, 122, 126

Occupati, 23, 56
Occupare, 136
Océano, 379
Ocio, *véase Otium*
Officia media, 21-22, 344, 346-348, 364. *Véase también* Índice de términos griegos: καθήκοντα
Officia recta, 347-348. *Véase también* Índice de términos griegos: κατόρθωμα
Ogdóada de Hermópolis, 72
Opinión, 326, 328, 357, 368, 372, 382, 392
Oportunidad, *véase* Índice de términos griegos: εὐκαιρία
Oposición (a Séneca), 183. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Suilio
Optimus princeps, 131
Oradores, 166
Orgullo, 343
Orientales (influencia), 230
Oriente (política en), 199. *Véase también* Armenia
Osiris, 69, 307, 309
Otium, 108, 137, 139-140, 143, 165, 227, 291-292, 371, 406, 408, 436, 440

Paciencia, 341, 384
Paenitentia, 191
Palabras, 411. *Véanse también* Lenguaje; *Verba*
Pandataria (isla), 89
Paradojas estoicas, 249, 405
Parénesis, parenética, 25-27, 226, 257. *Véase también Praecepta*
Paris, 417
Parricidio, 188
Partos, 133, 149, 151, 153, 231, 287-288
Pasiones, 324-327, 337, 354, 390, 417, 419
Pater familias, 162
Pati, 37

Paz en la ciudad, 416
del alma, 40. *Véanse también* Serenidad; Índice de personajes antiguos: Séneca, política exterior
Peces, 303
Pérgamo, 246
Peripatéticos, 323-324, 327. *Véanse* Metriopatía; Índice de personajes antiguos: Aristóteles, Teofrasto
Philae (isla), 69-70
Philosophia moralis, 314, 316, 351, 354, 375. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Séneca, obras, *Moralis philosophiae libris*
Pietas, 11, 111
Piloto, 364
Pitagorismo, 62, 64, 66, 119, 142, 245, 254-255
Placer:
en el dolor, 331
en la vida moral, 248, 325, 330, 337, 358, 362, 388, 391, 399, 406
Plantas, 377. *Véase también Conciliatio, sui*
Plátanos, 221
Platonismo, 214, 245, 359, 374
Pobreza, 19-20, 175, 339, 356
de espíritu, 305, 407
Poesía, 29, 197-198
Poetas (Cenáculo del Palatino), 198
Política (vida), 15, 135-136, 138. *Véanse también* Acción, política; Índice de personajes antiguos: Séneca, acción política
Pomerium, 276-277
Pompeya, 298
Pompeyanismo, 123, 132
Poncia (isla), 89, 93
Pórtico, 22, 29, 175
Medio, 23, 79, 139, 151, 158
Véanse también Estoicismo; Estoicos; Índice de personajes antiguos: Hecatón de Rodas; Panecio; Posidonio
Portoria, 168
Posilipo (villa del), 303
Potestas (tribunicia), 423
Potior, 39
Praecepta (noción), 206, 348, 354, 364
Praefectus annonae, 56, 136
Praefectus vigilum, 16
Praepositi, 38
Preferibles, 19-22, 107, 147, 332, 406, 422. *Véanse también Commoda*; *Producta*
Pretor, 83, 120
Pretorianos, 188
opiniones de los, 186
Prima naturae, 360, 362-363, 384. *Véase también Apta naturae*
Principado, 120, 131, 134, 164, 166, 185, 238-239
divinización del príncipe, 198-199
Véanse también Apoteosis astral; Divinización astral; Imperio; Monarquía; Realeza
Principia naturae, *véase Prima naturae*
Procuraduría (de Lucilio), 138
Producta, 38-39
Proficiens, 25, 140, 357, 363, 369, 370, 375
Propria, 408
Proprietas, 381
Protréptico, 137, 205, 290, 304, 312
Providencia, 294-296, 308, 350-352, 396, 403, 405

Providentia (virtud), 111
Prudencia, 28, 339-341, 357, 403
Prudentia, 215, 395, 404. *Véase también Providentia*
Psicología (del estoicismo), 26, 314, 354, 366, 419
Publicanos, 168-169, 171
Pudor, 416
Pueritia, 60
Puertas Caspias, 154
Putéolos, 92

Quellenforschung, 22
Quinquennium Neronis, 116, 153, 238

Racionalismo, 74
Rayo, 247
Razón, 30, 119, 127, 158, 163, 235, 256, 350-351, 362, 383, 384, 397, 399, 426. *Véase también Logos*
  perfecta, 369
Realeza, 117-119, 127-128, 133, 161, 198, 311
  del Sabio, 253
  helenística, 198
Recitationes, 400
Reiecti, 38
Religión, 315, 386. *Véanse también* Dios; Dioses; Egipto
Remordimientos, 191
Renuncia, 147
Representación comprehensiva, 355
Res, 410
Res Publica, 291
Retia (provincia), 267
Rétores, 54
Retórica, 31-34, 62, 67, 79, 139, 167, 239, 257-258, 354, 358, 360, 399-401, 412. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Séneca, retórica
Revolución espiritual, 195
Rey, 270, 417
  amistad de los, 340
  Véase también Tiranía
Riquezas, 13-21, 37, 137, 171, 175, 357
  amor por las, 371-372
Romanización, 158

Sabbat, 75
Sabiduría, 14, 21, 226, 228, 305, 327, 351, 365
  accesible, 254
  creadora, 340
  definición de la, 305-306, 351
Sabio, 16-18, 19, 24, 40, 140, 164, 211, 337, 346, 364, 393, 394, 399, 403
  alma de los, 343, 379
  conversación de los, 198
Sacrificios humanos, 414
Saltator, 197
Salud, 144, 346, 372, 385. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Séneca, salud
Sapientia, 64, 111, 131, 173, 214, 235, 346, 349
Satura, 262
Saturnales, 217-218
Satyricon, 207-208
Scientia, 367
Semina, 359, 385
Senado, 89-93, 97-101, 109, 112, 114, 126, 132, 151, 162, 169, 179, 222, 238, 258, 300, 423
Senadores, 167, 176, 195, 222-223, 235, 258
  carrera senatorial, 283

Sensación, 270, 359, 362
Sensibilidad, 358
Ser, 362-363
Serapis, 70, 73, 90, 196
Serenidad, 227, 229, 337, 397. *Véanse también* Equilibrio interior; Tranquilidad del espíritu; Índice de términos griegos: εὐθυμία
Servir a los hombres, 301, 313, 318, 395. *Véase también* Útil
Si (sintaxis en Séneca), 223
Sicilia, 138
Simplicidad (virtud), 184
Sincretismo, 333. *Véase también* Eclecticismo
Siracusa, 218, 265
Sociedad nueva, 300, 311
Sol, 117, 119, 128, 130-131, 198-199. *Véase también* Teología solar; Índice de personajes antiguos: Nerón
Stultus, 19, 26, 253, 327, 344
Suasoria, 121, 309, 337, 408-409
Suicidio, 211, 232. *Véase también* Muerte

Támesis, 274
Teatro, 195, 201
Temor, 337
Temperantia, 395, 404
Tensión, 377, 386, 391, 400, 409. *Véanse también Intentio*; Índice de términos griegos: τόνος
Teología poética, 307, 315
Teología política, 307
Teología solar, 195. *Véase también* Índice de personajes antiguos: Nerón
Tiempo, 137, 356
Tierra, 376, 379
Tifón, 69
Tipo de vida (problema del), 282-283
Tiranía, 163, 264, 395, 423
Tirano, 192, 265, 268-270, 280, 299
Toga viril, 25, 63
Tranquilidad del espíritu, 139-140, 143, 153, 176, 278, 285, 337, 340, 344, 348, 396. *Véanse también* Serenidad; Índice de personajes antiguos: Séneca, obras, *De tranquillitate animi*; Índice de términos griegos: εὐθυμία
Trasfiguración (del alma), 363-364, 375
Treinta tiranos, 135
Tribunado (de Séneca), 83
Tributa, 168
Tristeza, 327-328. *Véase también Aegritudo*
Triunfo, 195

Ulises, 416
Universo, 303. *Véase también* Mundo
Útil, 408
  ser — a los hombres, 301, 313, 318, 395
  Véase también Servir a los hombres

Valentia, 140, 395. *Véanse también Fortitudo*; *Magnitudo animi*
Valor, 22, 27, 304, 340, 352, 360, 375, 392. *Véase también* Índice de términos griegos: ἀξία
Vectigalia:
  gestión de las, 230
  supresión de las, 168, 184
Venationes, 293
Verba, 410
Verdad, 355, 365, 370
Vesta (templo de), 232
Vida, 18, 393
  feliz, 320. *Véase también* Sabiduría

Vientos, 376
Vigiles, 15, 292
Vigintivirato, 67
Vino, 254, 404
Vir bonus, 394
Virtud, 14, 18, 215-217, 239, 289, 331, 343, 347, 369, 370, 382, 392, 402
  cardinales, 404
  derrota de la, 418
  Véanse también Excelencias; *Virtus*
Virtus, 291
Vitium, 328
Voluntad, 25, 41, 305, 324, 365, 367. *Véase también* Índice de términos griegos: βούλησις
Voluptas, 36, 331

Zeus, 350, 352. *Véase también* Júpiter

ÍNDICE DE TÉRMINOS GRIEGOS

ἀγαθὸς δαίμων, 160
ἀνάγκη, 228
ἀξία, 22
ἀποπροηγμένα, 38
ἀρεταί, 214
ἀρρωστήματα, 368
ἄτομος, 37
αὐτάρκεια, 249

βούλησις, 41

γαληνία, 337

διάθεσις, 25, 224
διήγησις, 412
δυνάμεις, 389, 390

εἱμαρμένη, 228
εἰσαγώγη, 405
ἐπιθυμία, 41
εὐθυμία, 141, 142, 145, 333, 337, 338, 344, 345, 402, 404
εὐκαιρία, 18, 107, 191, 216, 305, 403, 404
εὐλάβεια, 40, 324
εὐπάθειαι, 40, 324
εὐφροσύνην, 198

ἡγεμονικόν, 390
ἡγεμών, 256

ἡδονή, 36
ἠθικόν, 351

καθήκοντα, 316
κατόρθωμα, 306, 364

λεκτόν, 379
λογικόν, 351
λόγος, 354
λύπη, 325

μεγαλοψυχία, 140, 141
μέρη, 390

νοσήματα, 368

οἰκείωσις, 37, 250
ὁμόνοια, 174
ὁρμή, 26, 326, 342

πνεῦμα, 71, 386, 389
ποιότης, 381
προηγμένα, 38

συστολή, 27

τέλος, 349, 352
τέρψις, 337
τόνος, 377, 388

φρόνησις, 214, 341

χαρά, 325, 337, 392

ÍNDICE DE AUTORES Y TEXTOS CITADOS

Accio, *Placita* IV, 15, 3: 390
Agustín, *Ciudad de Dios* VI, 10: 80, 307, 379; VI, 11: 79
Apuleyo, *Metam.* V, 9, 7: 268
De Plat. 186: 72
Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 3 1095 b 17 y ss.: 290; II, 5 1106 b 18: 324; II, 7, 1107: 324

Carisio, 106, 14 K: 257
Catulo, 90: 186
César (Ps.), *Bell. Hisp.* II, 1-XII, 2; XXXII, 4-6: 55
Cicerón:
Acad. Post. I, 4: 252; I, 35: 329; I, 36: 332; I, 37: 347, 352; I, 38-39: 27; I, 41: 367; II, 126: 119
Ad Q. fr. I, 1: 271
Brutus 62: 111; 249-250: 100
De divin. I, 51: 335; I, 64: 335
De fin. I, 1: 252; I, 10: 37; III, 5: 36; III, 10: 13; III, 16 y ss.: 360; III, 20: 362; III, 23-24: 131; III, 24-25: 306; 364; III, 45: 18, 107; III, 52: 38; III, 58: 291; III, 58 y ss.: 347; III, 63: 250; III, 67 y ss.: 162; IV, 11: 213; IV, 23: 333, 338; IV, 14: 346; IV, 45: 360; V, 58: 290
De leg. I, 23 y ss.: 387
De off. I, 8: 291; I, 13: 127; I, 15: 215; I, 18: 318; I, 18-19: 215; I, 20 y ss.: 164; I, 66: 139; I, 72: 140; I, 73: 141; I, 80: 151; I, 80-81: 141, 333; I, 88: 184; I, 132: 389; II, 5: 306; II, 17 y ss.: 162; II, 18: 389; II, 21: 189; II, 21 y ss.: 299; II, 23 y ss.: 152, 189; II, 40 y ss.: 158; II, 52 y ss.: 299; II, 56-57: 172; III, 23-24: 131; III, 63: 174; III, 89: 179
De orat. III, 34: 412
De rep. I, 51 y ss.: 164; I, 65 y ss.: 164; I, 69: 165; II, 47 y ss.: 164; III, —: 162
Hortens. fr. 56b: 213; fr. 92: 213; — 306
Pro Archia 26: 52
Pro Marcello —: 101
Pro Murena 75: 173
Tusc. I, 79: 335; I, 114: 329; II, 28: 142; II, 35: 37; III, 30: 334; III, 52: 332; III, 75: 328; III, 76: 323, 329, 332; IV, 12 y ss.: 325; IV, 14: 325; IV, 14-15: 367; IV, 23: 368; V, 117-118: 228
Corpus Inscriptionum latinarum VI, 930: 277; VI, 1231: 276; VIII,

14697: 51; IX, 422: 51; X, 6638 C 3, 2: 223; XIV, Supl. 4535: 91; 3608: 153

Demócrito, fr. 3: 34; 93: 340; 95: 340; 96: 340; 98: 340; 99: 340; 119: 341; 191: 339, 340, 342; 202: 341; 222: 339; 228: 339; 231: 341; 236: 342; 269: 342; 279: 339; 282: 340; 283: 340; 284: 340; 287: 341

Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos* VI, 109: 249; VII, 34: 246; VII, 39: 351; VII, 40: 214; VII, 41: 214; VII, 42: 412; VII, 55: 381; VII, 62: 355; VII, 85: 17; VII, 86: 131; VII, 87: 349; VII, 89: 349, 357; VII, 94 y ss.: 140; VII, 105: 22; VII, 107-108: 291, 347; VII, 110 y ss.: 27; VII, 115: 41, 325, 368; VII, 127: 347; VII, 131: 166; VII, 135-138: 350; VII, 157: 335; IX, 20: 338; IX, 45: 337

Dion Casio, XLIII, 32 y ss.: 51; LVIII, 3, 9: 89; LVIII, 8, 1: 88; LVIII, 26, 4: 281; LIX, 3, 1 y ss.: 90; LIX, 9, 2: 90; LIX, 15, 3: 150; LIX, 16, 1 y ss.: 92; LIX, 19, 7: 84; LIX, 22, 5: 93; LIX, 25, 1: 281; LX, 8: 86, 96, 281; LX, 21, 1: 274; LX, 27, 4: 96; LX, 29, 3: 102; LX, 31, 2 y ss.: 101; LX, 35: 105; LXI, 2, 1: 117; LXI, 4, 2: 149; LXI, 6, 2: 203; LXI, 9, 5: 220; LXI, 10 y ss.: 49; LXI, 10, 2: 104; LXI, 10, 3: 208; LXI, 10, 4: 267; LXI, 12, 1: 188; LXI, 15, 1 y ss.: 191; LXI, 18, 1 y ss.: 299; LXI, 20: 196; LXII, 2, 1: 156; LXII, 15: 220; LXII, 20: 146; LXII, 26, 4: 197

Epicteto, *Disertaciones* I, 1, 28 y ss.: 201; I, 2, 12: 200

Epicuro, *Carta a Meneceo* 124: 330; 134: 228; fr. 425: 337; fr. 429: 337; fr. 487: 227; fr. 499: 228

Estobeo, *Eclog.* I, p. 129, 1 W: 377; I, pág. 367, 17 W: 396

Estrabón XVII, 17, p. 801 C: 196

Estrabonio III, 1, p. 141 C: 51

Eusebio, *Praep. Ev.* V, 10, pág. 197 D: 73

Filodemo, *De piet.* XIV: 350

Filón:
De spec leg. II, 65: 76
In Flac. 25 y ss.: 432
José 52: 76
Moisés II, 51 y ss.: 76

Filóstrato, *Vita Apoll.* I, 8: 63; VI, 1: 302; VIII, 28 y ss.: 64

Frontino, *De aqu.* 110

Galeno, *De Hipp. et Plat.* decr. V, 2 (158): 379; V, 6 (455, 3): 264

Horacio, *Epist.* I, 2: 417

Jámblico, *De Myst.* VII, 4: 72; VIII, 3: 72
Vita Pyth. 58: 290

Jerónimo, *Chron. (ad. ann.* 13): 62; 244

Josefo, *Antiq. jud.* XVIII, 181: 90; XIX, 205: 433; XIX, 251: 96; XX, 195: 308; XX, 252: 201

Juvenal:
Escol. *a Sat.* V, 109: 108, 127
Sat. II, 14 y ss.: 305

Lactancio, *Inst.* VI, 15: 325; VI, 25, 3: 80; VII, 15, 14: 55; VIII, 23: 350

Lucano, *Fars.* I, 48 y ss.: 199; I, 58 y ss.: 199; VII, 457-459: 199
Lucrecio, *De rerum nat.* III, 978 y ss.: 330

Marcial, *Epigr.* I, 62: 50

Orientis Graeciae Inscriptiones Selectae (OGIS) 666: 160, 161
Orígenes, *Contra Celso* I, 59: 71

Panecio fr. 115 (Van Str.): 332
Petronio, *Sat.* 117-119: 207
Platón:
Axiocos (Ps. Plat.) 326 a y ss.: 329
Fedón 64 a: 323; 66 c: 323
Filebo: 391
Leyes 792 a: 338; 797 b: 338
Rep. II, 383 b: 338
Plinio el Joven, *Paneg. de Traj.* 21: 433
Plinio el Viejo, *Hist. Nat.* V, 11, 14 y ss.: 155, 287; IX, 53: 304; XI, 166: 60; XIX, 3: 161; XXII, 96: 283; XXX, 13: 414; XXXII, 142: 173
Plutarco:
Consolatio 115 b: 329
Contra Epic. beat. 1099 d: 331
Contrad. de los est. 1034 d: 488; 1035 a: 352; cap. XLI: 388
De tranq. animi 465 c: 141; 474 e: 142; 474 f: 142, 333
Vida de Antonio 75, 3: 118
Vida de Paulo Emilio 5: 173; 27: 173; 28: 173
Poetae latini minores, IV, pág. 62: 50, 51; IV, pág. 57 y 74: 108

Quintiliano, *Inst. orat.* II, 15, 34: 412; X, 1, 124: 256; X, 1, 129: 243; XII, 1, 18: 393

Séneca el Filósofo:
Agamen. v. 808 y ss.: 414; v. 867 y ss.: 415
Apocol. 1, 2-3: 118; 2, 2: 115; 4, 2: 115; 4, vers 15: 119; 8, 2: 118; 12, 2: 114; 13, 2: 102; 13, 5: 102
Consol. ad Helv. 1, 2: 264, 275; 2, 4: 52, 54; 5, 4: 82, 407; 6, 7: 387; 9, 4 y ss.: 99; 9, 5: 395; 10, 4: 157; 10, 11: 363; 11, 1: 363; 13, 4 y ss.: 100; 14, 3: 52; 16, 1: 275; 16, 5: 275; 17, 1: 328; 17, 3-4: 53; 18, 9: 275; 19, 1: 57; 19, 2: 54, 82; 19, 4: 69, 81; 19, 6: 57; 20, 1: 275, 303
Consol. ad Marc. 1, 3: 263; 7, 1: 326; 9, 3: 333; 12, 2 y ss.: 330; 17, 2-5: 265; 18, 1: 375; 19, 1: 329; 20, 1 y ss.: 249, 329; 20, 4: 264; 20, 6: 395, 397; 22, 1: 206; 22, 2: 264, 323; 23, 1: 330; 23 , 2: 323; 25, 1 y ss.: 334
Consol. ad Pol. 2, 4: 102; 6, 2: 273; 8, 2: 273; 12, 3-4: 274; 13, 2: 101: 13, 3: 103; 15, 3 y ss.: 101; 15, 4: 60; 16, 1: 102, 414; 16, 4: 273; 17, 3-6: 101; 18, 5: 328; 20, 9: 273
De amic. fr. 93 (H): 388
De ben. I, 2, 1: 299; I, 3, 8: 23; I, 4, 2: 175; I, 9, 5: 157; I, 13, 3: 152; I, 15, 5: 97; I, 15, 6: 104; II, 17, 3: 167; II, 19, 2: 299; II, 20, 2: 165; II, 21, 6: 298; II, 25, 3: 167; II, 34, 2: 410, 411; III, 1, 4: 192; III, 4, 1: 331; III, 16, 1 y ss.: 300; III, 22, 1: 179; III, 29, 1 y ss.: 300; IV, 1, 2-2, 4: 298; IV, 6, 6: 60; IV, 7, 1: 350; IV, 12, 5: 120, 387; IV, 17, 2: 360; IV, 23, 1 y ss.: 120; IV, 25, 1: 384; V, 12, 5: 381; V, 20, 7: 190; VI, 4, 2: 190;

VI, 4-6: 298; VI, 6, 1: 190; VI, 6, 6: 60; VI, 12, 2: 191; VI, 30 y ss.: 193; VI, 37, 1-2: 189; VII, 1, 4 y ss.: 371; VII, 1, 7: 192; VII, 10, 5: 157; VII, 11: 176; VII, 31, 2: 384; VII, 31, 3: 120

De brev. vit. 1, 11: 278; 2, 1: 278; 4: 165; 4, 2: 291; 7, 1 y ss.: 136; 7, 3: 137; 7, 7: 278; 8, 1: 278; 10, 1: 10, 256; 10, 6: 387; 12, 2: 137; 12, 9: 14; 13,3: 277, 372; 13, 8: 277; 17, 1: 291; 17, 5: 317; 18,1: 137, 279; 18, 3: 139; 18, 5: 138, 277, 432; 19, 1-2: 213, 279; 19, 1 y ss.: 303; 19, 3: 56

De clem. I, 1, 1: 192; I, 1, 6: 123; I, 1, 7: 122; I, 1, 8: 165; I, 3, 4-4, 1: 128; I, 3, 5: 127; I, 4, 1-2: 125; I, 4, 3: 129; I, 5, 1: 125; I, 5, 4: 125; I, 8, 4: 128; I, 9, 1: 120, 123; I, 11, 3: 124; I, 13, 3: 192; I, 14, 2: 121; I, 19, 7: 122; I, 23, 1: 123; I, 24, 2: 128; I, 25, 1 y ss.: 123; II, 1, 2: 291; II, 2, 3: 291; II, 3, 1: 121; II, 4, 4-6: 103; II, 7, 1 y ss.: 103

De const. Sap. 1, 1-3: 285; 1, 2: 253; 2, 1: 414; 3, 2: 286; 3, 5: 206; 7, 1: 287, 370, 393, 395; 10, 1: 409; 13, 4: 153; 15, 4: 285; 18, 1: 287; 18, 2: 287

De ira I, 5, 2: 269; I, 6, 3: 164; I, 11, 4: 267; I, 45: 190; I, 16, 1: 268; I, 17, 2: 369; I, 19, 8: 271; I, 20, 2: 268; I, 20, 5: 268; I, 20, 8: 268; II, 2, 2: 366; II, 3, 1: 367; II, 5, 3: 271; II, 6, 4: 269; II, 15, 4: 158; II, 17, 1: 269; II, 20, 1: 269; II, 31, 1 y ss.: 333; II, 31, 4: 141; II, 31, 6: 269; II, 32: 395; II, 33, 2: 270; II, 36, 3: 269; III, 6, 3: 141; III, 15, 3: 270; III, 35, 1: 270; III, 36, 1: 81; III, 36, 3: 267; III, 38, 2: 395

De matrim. fr. 57: 313; fr. 84: 316

De otio 1, 4: 292; 2, 2: 293; 3, 2: 16; 6, 3: 291; 6, 4: 300; 6, 5: 17; 8, 1: 291

De prov. 1, 3: 294; 1, 4: 295; 2, 1: 294; 2, 8: 294; 2, 9: 79, 397; 2, 9-12: 395; 3, 1: 297; 3, 14: 395; 4, 4: 293; 4, 5-6: 285; 5, 8: 385

De situ Ind. fr. 13: 302

De superst. fr. 32-33: 307, 312; fr. 38: 307; fr. 42: 75; fr. 43: 75; fr. 45-87: 316

De tranq. an. 1, 10: 283, 286; 2: 27; 2, 10: 27, 342; 2, 11: 290; 3, 1 y ss.: 136; 3, 4: 120, 192; 4, 1: 135, 300; 4, 5: 28; 5, 1: 135; 5, 3: 135; 5, 5: 146; 6, 1: 143, 340; 6, 7: 340; 7, 4: 370; 7, 5: 395; 8, 1: 340; 8, 3: 175; 8, 8: 138; 9, 4: 372; 10, 1 y ss.: 341; 10, 5: 341; 10, 7: 342; 10, 8: 343; 11: 281; 11, 1 y ss.: 403; 11, 10: 280; 12 y ss.: 344; 13, 1: 141, 403; 13, 2: 403; 14, 4-6: 280; 17, 4 y ss.: 395; 17, 7: 59; 17, 12: 344

De vita beata 3, 3: 345, 349 3, 4: 40; 5, 2-3: 369; 5, 3: 406; 6, 1: 331; 6, 2: 24; 6-15: 298; 7, 1 y ss.: 391, 406; 8, 2: 347; 8, 3: 24; 8, 4: 255, 359, 386; 9, 3: 25, 365, 369; 9, 4: 255; 15, 4: 289; 15, 5: 384; 16, 2: 347; 16, 3: 347; 18, 3: 176; 19, 1: 228; 19, 2: 285; 20, 3-5: 176; 20, 3 y ss.: 212; 20, 4: 192; 21, 2: 20; 22, 1: 177; 22, 4: 39; 23, 1 y ss.: 19, 147; 24, 3 y ss.: 177; 26, 8: 307; 28: 146

De vita patris fr. 98: 55

Epístolas morales a Lucilio 2: 28; 2, 2: 22, 356; 3: 428, 437; 4, 9-10: 20; 4, 2: 25; 4, 10: 363; 5: 28; 5, 1 y ss.:

372: 5, 1-2: 223; 5, 7: 22; 6: 23; 6, 1: 26; 6, 1 y ss.: 224; 6, 6: 226; 6, 7: 21; 7, 5: 225; 7, 6: 398; 8: 430; 8, 1 y ss.: 226; 8, 2: 217; 9: 23; 9, 1 y ss.: 313; 9, 3: 324; 9, 5: 21, 226; 9, 7: 246, 247; 10, 3: 28; 11: 428; 11, 4: 258; 11, 10: 396, 398; 12: 227, 431, 437; 12, 1: 27, 61; 12, 6-7: 147; 12, 9: 192; 12, 10: 227; 12, 11: 228; 13, 4: 229; 13, 8-9: 229; 13, 11: 85, 229; 13, 14: 308; 14, 1: 360; 14, 12 y ss.: 398; 14, 25: 211; 15, 4: 144; 16: 295 y ss.; 16, 1: 25; 16, 4: 295, 384; 16, 5: 383; 16, 8-9: 363; 17,3: 157; 18: 429, 437; 23: 295, 429, 430, 437; 23, 1: 217; 23, 2: 392; 23, 9: 295; 24: 14; 24, 6 y ss.: 395; 24, 11 y ss.: 249; 24, 22: 228; 24, 26 y ss.: 398; 26, 8: 147; 26, 10: 249; 27, 2: 191; 29: 430; 31: 24; 31, 3: 24; 31, 5: 381, 385; 31, 6: 368; 31, 11: 180; 33, 1: 23; 35, 2: 94; 36, 8: 360; 36: 11: 387; 37, 4: 26; 39, 3: 388; 39, 5: 342; 40: 428; 40, 2 y ss.: 411; 42, 1: 370; 44, 4: 180; 45, 1 y ss.: 219; 45, 5: 355, 410; 49: 430, 431; 49, 1: 95; 49, 2: 62, 85; 51, 12: 398; 51, 13: 27; 53, 7-8: 127; 54, 1: 81, 210; 55, 3: 206; 56, 3: 295; 57: 334, 430, 438; 57, 8-9: 334; 58: 412; 58, 1 y ss.: 312; 58, 5: 62; 58, 7-8: 387; 58, 31: 64; 59, 1: 36, 337; 59, 7: 252, 253, 255; 59, 18: 206; 63, 4: 331; 63, 5: 246; 63, 5-6: 247; 63, 7: 247; 63, 14: 247, 283; 63, 15-16: 302; 64, 2: 246, 253; 64, 5: 253; 65: 380; 65, 1: 210; 65, 2: 376; 65, 4: 312; 65, 11 y ss.: 374; 65, 15: 213; 65, 16: 374; 65, 19: 374; 65, 24: 374, 387; 66, 6 y ss.: 379; 67: 429, 438; 67, 1: 219; 67, 13: 398; 67, 15: 246, 251; 68: 440; 70: 431, 439; 70, 1: 95; 70, 19: 398; 70, 20: 398; 70, 26: 220; 71, 1: 206, 439; 71, 8 y ss.: 398; 71, 16: 397; 72: 439; 72, 8: 246; 73, 12: 253; 73, 15: 254; 74: 296; 74, 17: 38; 75: 439; 75, 11-12: 368; 76, 1-4: 10; 76, 4: 434; 26, 9: 365; 77: 432, 434, 438, 439; 77, 1: 156; 78, 1: 68; 78, 1-4: 302; 78, 6: 85; 79, 1: 439; 80: 439; 81, 3: 298; 81, 13: 27; 81, 19: 163, 345; 81, 22: 246, 250; 82, 12 y ss.: 398; 83, 5: 145; 83, 7: 439; 84: 321, 439; 84, 1-2: 321; 86: 233, 432, 439; 86, 1: 334; 86, 16: 220; 87, 25: 191; 88: 370 y ss., 400; 88, 24 y ss.: 370; 88, 25: 371; 88, 26: 371; 88, 27: 372; 89, 1: 305; 89, 4: 25, 26; 89, 5: 306; 89, 14: 315, 353; 89, 15: 315, 375; 89, 16: 376; 89, 17: 354; 89, 20: 157; 90: 335, 353 y ss.; 90, 28: 64, 65, 351, 380; 90, 29: 351, 354; 90, 39: 157; 90, 43: 233; 91: 435, 440; 92, 1: 390; 92, 2: 390; 92, 8-9: 388; 94, 1 y ss.: 353; 94, 2-5: 76; 94, 33: 348; 94, 42: 206; 94, 48: 363, 364; 94, 50: 364; 94, 60: 25, 365; 94, 72 y ss.: 348; 95, 47: 75; 95, 52: 317; 95, 57: 365; 95, 59: 354; 95, 66: 394; 95, 69 y ss.: 394; 95, 72: 398; 97, 8: 398; 97, 15: 191; 98, 12: 398; 98, 13: 251; 98, 16: 147, 211; 99, 15 y ss.: 328; 99, 25: 331; 100, 1 y ss.: 13, 257; 100, 8: 257; 101, 10 y ss.: 398; 102, 1-2: 65; 102, 2: 334; 102, 4: 375; 102, 22 y ss.: 334; 104: 210, 435, 440; 104, 6: 435; 104, 29 y ss.: 398;

104, 34: 147; 105, 8: 192; 106: 440; 106, 1-2: 383; 106, 2: 301; 106, 4: 381; 107, 10-11: 23; 108, 2: 246; 108, 3: 11, 246; 108, 4: 11, 250; 108, 6: 10; 108, 10: 30; 108, 13: 246, 248, 249; 108, 15-16: 82, 246; 108, 17: 302; 108, 17-20: 62, 245; 108, 22: 60; 108, 23: 243; 108, 39: 301; 109: 381; 109, 9: 382; 109, 15: 14, 17; 109, 17: 301; 110, 8: 321; 110, 14-20: 246; 110, 14 y ss.: 248; 110, 19: 248; 110, 20: 249; 112: 435; 113: 378, 382; 113, 2: 326, 390; 113, 10: 390; 113, 15 y ss.: 380; 113, 18: 26, 359; 113, 23: 382; 113, 25: 379; 113, 28: 253; 113, 29: 152; 113, 31-32: 163; 114: 411; 115: 321; 115, 1: 321; 115, 10: 167; 115, 11: 357; 116, 1: 324, 391; 116, 3: 324; 116, 5: 327; 117: 379; 117, 1 y ss.: 243; 117, 2: 350; 117, 19: 213, 303; 119, 7: 152; 119, 11 y ss.: 177; 120, 2: 347; 120, 11: 379; 121: 17, 361, 385; 121, 1 y ss.: 375; 121, 2: 314; 121, 4 y ss.: 359; 121, 10: 361; 121, 12: 441; 121, 14 y ss.: 37; 121, 15: 361; 122: 435, 440; 122, 14: 192; 123, 3: 138

Exhortat. fr. 14: 192; fr. 17: 305; fr. 18: 305; fr. 19: 305; fr. 20: 304; fr. 24: 192, 306

Fedra v. 604-605: 419

Hérc. en el Eta v. 1512 y ss.: 418; v. 1561: 413; v. 1564 y ss.: 413; v. 1590-1592: 413

Hérc. loco v. 1279 y ss.: 418

Moralis philos. Libri fr. 26 y 27: 301; fr. 119-121: 315

Quest. nat. I, pr. 13 y ss.: 350; I, 1, 3: 58; I, 3, 10: 387; II, 4, 1: 377; II, 51, 1-2: 377; II, 6, 2 y ss.: 377; II, 6, 6: 387; II, 9, 2: 388; II, 28, 6: 295; II, 32, 4: 383; II, 32, 7: 384; II, 45, 1 y ss.: 350; II, 48, 1: 246; II, 48, 2: 247; II, 50, 1: 246, 247; III, pr. 18: 212; III, 10, 1: 376; III, 13, 2: 387; III, 14, 2: 71; III, 14, 3: 295, 377; III, 15, 7: 378; III, 28 , 7: 387; IV, pr. 15: 15, 94, 95; IV, 2, 7: 70; IV, 2, 13: 160; V, pr. 2: 375; V, pr. 8: 375; V, pr. 17: 375; V, 5, 2: 388; VI —: 298; VI, 1 y ss.: 298; VI, 3, 1: 294; VI, 4, 2: 302; VI, 12: 298; VII, 5, 3: 71; VII, 9, 4: 387

Tiestes v. 546 y ss.: 415

Troyanas v. 250: 414; v. 258- 259: 416; v. 298-300: 414; v. 550: 416

Séneca el Rétor:

Controv., pref. I, praef. 11: 54; II, praef. 1: 56

Suasor. 2, 12: 246; 6, 27: 52

Servio, *Ad Aen.* IV, 154: 69; IV, 301: 64

Suetonio:

Claudio 14, 3: 269; 17, 4: 274; 17, 5: 274; 24: 284; 25, 13: 414; 38, 1: 269; 38, 5: 271; 44-45: 115

Divus Iulius 57, 1: 218

Gayo 10: 63; 15: 89; 16, 1: 97; 23, 2: 90; 26: 281; 50, 3: 269; 50, 8: 269; 51, 2: 268; 53, 2: 269

Nerón 4, 1: 197; 6, 1: 117; 7, 3: 49; 10, 1: 178; 10, 2: 178; 11, 2: 299; 11, 4: 178; 16, 1: 178; 16, 3: 180; 18: 154; 19: 155, 232; 20, 3 y ss.: 232; 20, 5: 434; 22, 1: 197; 28, 5: 186; 34, 7 y ss.: 191; 35, 11: 50; 46, 4: 122; 52: 148; 56: 308; 57: 221

Tácito:
Agríc. 16, 3: 207
Ann. II, 85: 63; IV, 37 y ss.: 89; IV, 31, 3: 182; VI, 3: 59; VI, 9: 59; VI, 13, 2: 59; VI, 26: 97; VI, 30: 93; VI, 32: 281; XI, 8: 281; XI, 10, 7: 151; XI, 20: 150; XII, 8, 4: 104; XII, 40: 154; XII, 43: 432; XII, 47: 281; XII, 69: 114; XIII, 2: 184; XIII, 3: 110; XIII, 4: 112; XIII, 4, 3: 164; XIII, 5: 133, 183; XIII, 6: 149; XIII, 7: 150; XIII, 7, 2: 151; XIII, 8, 1: 151; XIII, 8, 4: 150; XIII, 11: 126; XIII, 13: 15, 185, 186, 283; XIII, 15: 124; XIII, 17: 124; XIII, 19: 125; XIII, 22: 160; XIII, 23: 125; XIII, 26-27: 180; XIII, 27, 2: 180; XIII, 30, 3: 298; XIII, 32, 1: 179; XIII, 34: 299; XIII, 34, 2-3: 167, 178; XIII, 42-43: 181; XIII, 42, 2: 182; XIII, 42, 4: 183; XIII, 43 , 6: 182; XIII, 45: 185; XIII, 45, 4: 187; XIII, 49, 3: 170; XIII, 50, 1 y ss.: 167; XIII, 54, 1 y ss.: 152; XIII, 56: 153; XIV, 1: 187; XIV, 2: 93; XIV, 2, 3: 186; XIV, 7, 6: 183; XIV, 10: 191; XIV, 14: 294; XIV, 14 y ss.: 194, 195; XIV, 15, 2: 196; XIV, 16, 3-4: 198; XIV, 22: 222; XIV, 29, 1: 155; XIV, 31: 156; XIV, 32, 7: 156; XIV, 38, 5: 156; XIV, 39: 207; XIV, 48-49: 202; XIV, 48-52: 221; XIV, 50: 203; XIV, 52: 415; XIV, 52, 3: 204; XIV, 53: 52; XIV, 53, 5: 205; XIV, 53, 7: 206; XIV, 54, 7: 206; XIV, 55, 4: 206; XIV, 56, 6: 209; XIV, 57 y ss.: 222; XIV, 58, 3 y ss.: 152; XIV, 65, 2: 223, 224; XV, 1 y ss.: 193; XV, 18, 4: 230; XV, 19: 230; XV, 20 y ss.: 230; XV, 20-22: 230; XV, 23: 222, 231; XV, 23, 8: 193; XV, 24-25: 231; XV, 33: 434; XV, 35: 232; XV, 36: 232; XV, 37: 232; XV, 41, 2: 219; XV, 45: 234; XV, 48, 2 y ss.: 223; XVI, 10: 152; XVI, 13: 219; XVI, 17: 57; XVI, 21: 196, 197; XVI, 22: 122
Dial. 17, 10: 60
Hist. I, 31, 70: 154; IV, 52: 433
Tertuliano, *Apolog.* XII, pág. 49: 80
De anima 54: 335
Tzetzes, *Hist.* V, 396: 72

Varrón, *De ling. lat.* V, 162: 52